Gallo Nero

Soledad voluntaria

Olivier Remaud

Traducción de Marta Cabanillas

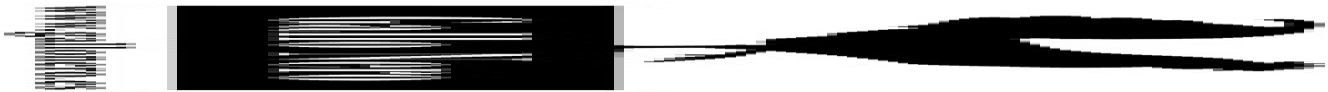
NARRATIVAS GALLO NERO
78

Soledad voluntaria

Olivier Remaud

Traducción de

Marta Cabanillas



Título original:
Solitude volontaire

Primera edición: octubre 2022

© Editions Albin Michel, 2017

© 2022 de la presente edición: Gallo Nero Ediciones, S. L.
© 2022 de la traducción: Marta Cabanillas Resino
© 2010 del diseño de colección: Raúl Fernández
Diseño de cubierta: Raúl Fernández
Maquetación: David Anglès
Conversión a formato digital: Ingrid J. Rodríguez

La traducción de este libro se rige por el contrato tipo
propuesto por Ace Traductores

ISBN: 978-84-19168-23-8

Financiado por la Unión Europea NextGenerationEU
GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia

Proyecto financiado por la Dirección General del Libro y Fomento de la Lectura, Ministerio de Cultura y Deporte Financiado por la Unión Europea-Next Generation EU

Dedico este libro a mi madre y a mi padre,
ambos fallecidos el año pasado, así como a Agnès,
a Alma y a Émile, quienes con su presencia
me han ayudado a terminarlo.

«En casa tenía tres sillas: una para la soledad, dos para la amistad y tres para la sociedad.»

Henry David Thoreau,
Walden; or, Life in the Woods (1854)

Soledad voluntaria

¿Nos puede gustar estar solos?

Desaparecer. Irse lejos o encerrarse en uno mismo. El concepto de soledad voluntaria no es nuevo. Aún hoy es una idea nutrida de relatos de huida. En su versión *hard*, sus protagonistas ensalzan la libertad absoluta. Reivindican el poder de negarse. Rechazan la historia, el conformismo, la vida sedentaria. Rompen todo vínculo para rebelarse y se van sin echar la vista atrás. En su versión *soft*, celebran la vida campestre algo apartados de la ciudad. Elogian los beneficios de la lentitud y las virtudes del recogimiento. Más bien dicen que sí, no a la sociedad, sino a ellos mismos. Toman distancia para realizarse y desarrollarse de forma plena. Desean esa soledad porque les ayuda a sobrellevar las vicisitudes de la vida.

Sin embargo, se plantea una objeción. ¿No se ignora el hecho de que uno suele estar solo a su pesar? Al solitario le gustaría conversar, pero no hay nadie. Carga con el peso de las horas en silencio. No deja de calentarse la cabeza. Tiene miedo de estar en su propia casa. A quien se aísla le cuesta creer que respira, come y duerme en una sociedad de la que «unos formamos parte de los otros».[1, *] No puede escapar. Extraer alguna enseñanza de su aislamiento supone un reto. ¿La soledad voluntaria no estaría idealizando el aislarse? Para responder bien a esta cuestión, se debe plantear de otro modo: ¿qué quiere exactamente el individuo a quien la sociedad no excluye, sino que él mismo es quien se excluye de la sociedad? ¿Qué tipo de experiencia espera vivir?

La forma más habitual que adquiere el deseo de soledad es la búsqueda de intimidad. El adolescente que cierra la puerta de su cuarto para escuchar música, leer, dibujar, navegar por internet o escribir en su diario le está demostrando a su familia que es capaz de organizar el ritmo de sus actividades y autoevaluarse, sin depender de juicios ajenos. La soledad estimula su creatividad. Desarrolla su autonomía. Pero es intermitente: el adolescente no se queda en la habitación. Sale con sus amigos. A menudo considera, en lo que respecta a la soledad, que la naturaleza es el entorno apropiado para

relajarse y reponer fuerzas.[2] Si responde a la llamada de lo lejano, le veremos más tarde, de joven, en llanuras inmensas, subiendo pendientes nevadas, en medio del desierto o en mitad del océano. La naturaleza es correlativa de la intimidad. Cuando toma la forma de una aventura, la soledad voluntaria nos lleva hacia lugares donde se tiene la sensación de formar parte de un todo.

La búsqueda de intimidad tiene su origen en una tradición espiritual, la del diálogo interior del pensamiento. Para muchos filósofos antiguos y místicos, la conversación del alma es una prueba de autosuficiencia. En soledad, tanto unos como otros no siempre persiguen el aislamiento, ese estado del individuo a quien «no socorre» la sociedad. Más bien buscan «la facultad de ser autosuficientes». Si la consiguen, pueden «analizar qué actitud tenían antes con respecto a los acontecimientos y cuál ahora, qué cosas aún [les] abruman y cómo remediarlo o eliminarlas».[3] Avanzan por el camino del autoconocimiento. Lejos del bullicio, el individuo aprende a saber qué cosas dependen de su voluntad. Renuncia en parte a la compañía para convertirse en dueño de sus pasiones. Los estoicos comparan el alma con una fortaleza que protege del mal procedente del exterior. El solitario, que es autosuficiente, cultiva la razón. A través de la meditación se integra en el orden del mundo. De todos los saberes, la autosuficiencia es la clave de la felicidad.

Aun así, se puede denunciar el ajetreo de la sociedad, sus excesos e intrigas y considerar que «es una gran locura querer ser sabio por sí solo».[4] No debe sorprendernos que los moralistas del *Grand Siècle* considerasen que la soledad era una pausa indispensable en vez de una decisión irrevocable. De este modo, se impone la idea de que necesitamos tratar con los demás tanto como no hacerlo. En soledad, uno se afana en recuperar la calma mental perdida en la tormenta de las obligaciones. Luego, vuelve a perderse en el tumulto. Hoy en día, la desconexión (de la tecnología digital) es un tema de debate fundamental. El problema sigue siendo el mismo. Sabemos que la necesidad de estar desconectado no es ajena al deseo de estar conectado. No es un dualismo. Nunca lo ha sido. Queremos, al mismo tiempo, cortar y no cortar con la presencia machacona de la sociedad.

De manera más general, ¿podría ser que la soledad voluntaria fuera una manera de vivir en sociedad? ¿Y que ese modo de vida social también nos permitiese disfrutar plenamente de la soledad? Entre los adeptos a la soledad, hay uno que propuso la fórmula para llevar una vida «desconectada» y «conectada» a la vez: Henry David Thoreau.

El 4 de julio de 1845, Thoreau anunció que se marchaba de su pequeña ciudad natal, Concord, para irse a vivir a una cabaña. Su plan era simple: «afrontar únicamente los sucesos fundamentales de la vida, descubrir lo que esta tenía que enseñarme, para no advertir a la hora de la muerte que no había vivido».[5] En la narración que crea de la experiencia, señala que vuelve del bosque «casi a diario». Sabemos que sale a hacer la colada, degustar la repostería materna y cenar con sus compatriotas, con quienes habla de las últimas publicaciones. La mitología americana solo se ha quedado con la voluntad de aislarse. El escritor se ha convertido en un asceta nacional, en una especie de ermitaño legendario. Se ha incidido menos en que su soledad estaba orquestada.[6]

Hay que tomarse en serio la farsa de Thoreau. Esta no es un fraude, sino un mecanismo de la voluntad, una dramaturgia del dar un paso al lado. Quien se mete en una cabaña se aleja de la sociedad, pero ¿corta realmente con ella? Esta pregunta será nuestro hilo conductor. Es válida para todos los ejemplos que van a tratarse. Nos ayudará a comprender por qué nos gusta tanto estar solos.

He aquí, por tanto, un libro que pretende hablar de la soledad mientras habla de la sociedad; un libro que matiza el significado del hecho de amar estar solo; un libro que interpela al viajero que hay dentro de nosotros y apela a nuestro sentido de la justicia; un libro, en definitiva, que invita a replantearse qué es la soledad voluntaria para ver en ella, antes de nada, una experiencia de libertad y un motor para la crítica.

En los capítulos siguientes no se ofrece ninguna receta para ser feliz. Tampoco se aconseja elegir entre la contemplación o la acción, la sabiduría o la política. En vez de eso, para definir el uso correcto de la soledad, nos preguntamos: ¿de qué huimos cuando viajamos? ¿Qué

encontramos en la soledad? ¿Qué significa estar consigo mismo? ¿Nos basta con la sociedad? ¿Qué tipo de ciudadano es el solitario? ¿Se puede ser solidario siendo un solitario? ¿Por qué hay que creer en la naturaleza?

1
¿Huir o no huir?

Por la senda de la aventura nos encontramos con dos tipos de viajeros. En primer lugar, están los que escapan de la sociedad. Hacen las maletas para huir del desempleo, la violencia o la desdicha. Recorren el mundo para olvidarse de una situación sin futuro. Se largan porque tienen la sensación de no encajar allí donde están. Saben perfectamente que los problemas no se resuelven huyendo, de hecho, se encontrarán con otros problemas en otra parte. Suelen ser los mismos. Su sufrimiento es todavía mayor si pretendían evitarlos. Esperan que las cosas cambien y vivir días mejores.

Y luego están los otros viajeros. Tienen un espíritu más aventurero. Nunca se cansan. No se plantean regresar al punto de partida. Su periplo dura más. No huyen de nada, pero les atraen las tierras lejanas, les magnetiza conocer gente nueva, les cautiva la prodigiosa naturaleza. Quieren conocerlo todo y que nada les sea desconocido. Se contradicen porque son insaciables. No hace falta ser un gran viajero para admitirlo. Thoreau apenas salió de su Massachusetts natal y repara en la contradicción: «Al mismo tiempo que aspiramos a explorar y a aprender, exigimos que todo siga siendo misterioso e inexplorable, que la tierra y el mar sean salvajes, desconocidas e inescrutables, pues son insondables. Nunca nos cansamos de la naturaleza».[7]

También hay experiencias singulares. Christopher McCandless es el protagonista de la película *Into the Wild*, dirigida por Sean Penn en 2007. La cinta es una adaptación de la novela que Jon Krakauer escribió sobre su historia. En julio de 1990, McCandless decide romper con su entorno familiar. Planea irse a Alaska, recorrer senderos y bastarse consigo mismo. Quiere vivir «en la carretera» (según la expresión de Jack Kerouac) y renacer en la taiga del Gran Norte. Pone a su hermana al corriente de sus intenciones, pero no cuenta sus planes a nadie más. No deja ninguna nota a sus padres y abandona la ciudad de Atlanta, donde se ha criado. Inaugura su vida de «vagabundo oficial» con el seudónimo de Alexander Supertramp. Su

viaje durará algo más de dos años. En autostop o trenes de mercancías, el joven enfila las carreteras del suroeste americano. Después, sube hacia la frontera canadiense. Continúa su periplo hacia el Yukón y el círculo polar ártico. Al sur de Fairbanks, en Alaska, se detiene en el parque nacional Denali, que se extiende al pie de unas altas cumbres. En su diario, para justificar su exilio voluntario en la naturaleza salvaje, expresa la «necesidad de un objetivo», de un ideal de autorrealización que no encuentra en la vida cotidiana. También explica de inmediato por qué prevé regresar. Dice a las claras que, tras esa aventura, quiere casarse, formar una familia y trabajar. No va a errar eternamente, pues desde que se marcha ya está pensando en volver.

Ya se sabe qué pasó después. Había metido en el macuto unos libros de botánica para identificar las plantas comestibles, pero ingirió unas semillas que resultaron ser tóxicas de forma indirecta y le causaron complicaciones digestivas. Como no disponía de medicamentos y se encontraba desnutrido, le fue imposible detener su evolución. Murió rodeado de liquen y helechos, en el autobús abandonado donde se cobijaba.[8]

«Solo existe la verdadera felicidad cuando se comparte.» Esto fue lo último que pensó. Cuando lo anota con mano febril en su diario, no reconoce haber cometido ningún error. Estaba convencido de esa certeza antes de marcharse. No había leído otra cosa en el *Walden* de Thoreau, en *La felicidad conyugal* de Tolstói o el en *El doctor Zhivago* de Pasternak, tres de sus obras fetiche.[9]

¿Acaso no enseñan esos textos que los episodios de soledad estimulan la facultad de disfrutar de los momentos en sociedad? Sin embargo, McCandless ignoraba que la soledad pudiera ser tan dura y peligrosa. Vencido por la fiebre, fue consciente de que no había tenido suficientemente en cuenta los riesgos derivados del aislamiento. Antes de apagarse, advirtió con pavor las imprevistas consecuencias de su deseo de soledad. Alaska debía corresponderse con un periodo de su vida. Deseaba que la naturaleza lo educase, meditar mecido por el viento, ver los caribús, pescar truchas y recoger setas. Después volvería junto a sus semejantes con el alma fortalecida y el corazón

sosegado.

Krakauer menciona otras historias de soledad voluntaria. Cita un fragmento de la última carta que el joven Everett Ruess dirige a su hermano Waldo el 11 de noviembre de 1934:

> La naturaleza no me cansa; al contrario, disfruto cada vez más de su belleza y de la vida errante que llevo. Prefiero la silla de montar a los coches de la ciudad, el cielo estrellado al techo, la senda incierta y difícil que conduce a lo desconocido a cualquier calzada pavimentada y la profunda paz de la vida libre al descontento que engendran las ciudades. En estas condiciones, ¿me censuras que me quede en este lugar, al que siento que pertenezco, donde estoy solo, rodeado del universo? Es cierto que echo de menos la compañía de personas inteligentes, pero aquellos con quienes puedo compartir lo que para mí es importante son tan pocos que he aprendido a prescindir de ellos. Me basta con estar rodeado de belleza.[10]

Ruess es otro aprendiz de nómada. Ha huido de las ruidosas arterias urbanas. Toma caminos agrestes. No quiere seguir maldiciendo sin parar a la gente que corre por la calle. En la ciudad no se siente miembro de nada. En la naturaleza, por el contrario, se convierte en un ciudadano del universo. Allí se refugia como en una cabaña a cielo abierto. La Vía Láctea le sirve de manta. La inmensidad de las llanuras hace que se olvide de las frases insustanciales de sus congéneres. La grandiosa belleza de las montañas le borra de la cabeza los rostros abatidos de los ciudadanos. El recuerdo de sus amigos verdaderos regresa a un primer plano. Ruess rememora la felicidad que experimentaba charlando con personas de sus mismas ideas. Subido a la montura, cruza paisajes con los que le invade una profunda sensación de armonía.

McCandless y Ruess eligen la naturaleza. Huyen de medios sociales que les obligan a tratar con gente de expectativas muy diferentes a las suyas. No están, por tanto, aislados, sino que se sienten solos. En su entorno, nadie es como ellos. Padecen una soledad «estrictamente social». Esta soledad «surge cuando un ser reside en un lugar o tiene una posición que no le permite conocer al tipo de personas que cree necesitar».[11] Es el caso de ambos jóvenes. Cuando se marchan, rechazan esa soledad que mantienen junto a unos compatriotas con los

que no comparten valores. Prefieren la soledad excepcional del norte subártico. Lejos de su hogar, no les resulta difícil oponer la naturaleza que les sana a la civilización que los machaca. Adoptan el bosque boreal que los libera y abandonan la sociedad que los entristece. Eligen el aire libre. Ya se han hecho una opinión: las convenciones sociales solo traen decepciones. Es hora de consagrarse a un ideal de plenitud. Así es como el mito de la soledad voluntaria ejerce su poderosa seducción.

McCandless pretende vivir una aventura extraordinaria, al estilo de Jack London. Quiere dejar una rutina que le impone compromisos y le impide ser él mismo. Escapa de una sociedad que le cansa. No para de moverse, incluso duerme en la calle con los vagabundos y disfruta de su independencia. Cuando se esfuma del hogar familiar, su idea es reaparecer en otra parte y comenzar una nueva vida social. Su historia empieza bien, pero se vuelve trágica. Podría haber sido un simple relato de soledad voluntaria, una experiencia con un principio, un desarrollo y un final. McCandless podría haber contado a sus hijos su odisea particular. El círculo se habría cerrado.

La muerte acaba de forma abrupta con su «viaje hacia rutas salvajes». McCandless se consideraba un nómada que, sin embargo, no tenía madera de monje. La vida monástica es vocacional. Toda vocación implica una decisión unilateral que es irrevocable. Salvo en ciertos casos, no es una fase vital. Es un destino. El futuro monje abre la puerta de un monasterio y, al cabo de un tiempo, se entrega a él en cuerpo y alma. Se interna en un mundo de meditación, creencias y rituales. No es más que una pequeña parte de dicho mundo, la chispa de un fuego mayor. Para que le resulte más sencillo acatar su destino, vive en comunidad. Para McCandless, el nómada es un «viajero esteta cuyo domicilio es *la carretera*». Es un «peregrino espiritual» que huye de la civilización, un «extremista» que «camina solo para *perderse en la naturaleza*».[12] Le gusta estar desorientado. Además, enseguida renuncia a los mapas y avanza a ciegas. Se pierde confiando en que dará con el camino en función de las personas, los trabajillos y los acontecimientos. Puede que los términos que utiliza den a entender que su deambular es una vocación, sin embargo, es una larga

digresión interior. Su intención era conocerse mejor con la huida, experimentar en los caminos la energía vital que le ayudaría a distinguir lo verdadero de lo falso de la sociedad. ¿McCandless se imaginaba esos dos años errantes como un paréntesis que precedía al regreso a una vida bastante convencional? Debía dejar la naturaleza salvaje y volver a acostumbrarse a la sociedad.

La soledad no deja de ser una llamada. Esta resuena insistentemente en todo tipo de cabezas, sin distinción de estatus o de edad. El escritor ruso Vasili Golovánov es un asiduo visitante de la isla polar de Kolgúyev. Se ríe de las expediciones en solitario. Solo ve en ellas pretenciosidad o escarnio. Cuando se pone a organizar una de sus salidas está convencido de que «irse solo se parecería demasiado a una huida». Llama entonces a Piotr Glazov, su joven compañero de viaje. Le confía sus sueños, sus errores, sus proyectos. Pero Golovánov es un auténtico fugitivo. Pretende salvarse, como muchos escritores de antaño. Se inscribe en la inmensa cohorte de Melville, Rimbaud, London y demás vagabundos del alma. No duda en escribir que

> salvar la identidad mediante la huida se ha convertido en uno de los principales temas de la cultura del siglo XX, y ciertos aspectos negativos de esta huida, que podría calificarse de traición, en realidad pueden justificarse. Porque la huida-evasión representa una victoria del individuo, ¡tal vez una última victoria, pero una victoria de todas formas! Es un síntoma presentir una no-libertad absoluta, un orden mundial que avanza con su maquinaria inexorable y sus estadísticas. La huida supone una ruptura, un cambio de lugar, una posibilidad de esconderse en alguna parte, «más allá de las montañas, más allá de los bosques, más allá de los vastos océanos...». Tal vez a los hombres del siglo XXI les parezcan raros los eternos fugitivos del siglo XX, simplemente porque ya no habrá lugares adonde huir.[13]

Cada vez que se sube al rugiente helicóptero que lo lleva a ese lugar donde los barriles oxidados de aceite y de petróleo abundan más que los seres vivos, es probable que Golovánov piense en el alto coste de la libertad. Kolgúyev no es el paraíso. En la isla, al igual que en el continente, el sistema social soviético se derrumba, parte de la población está desocupada. Pero los entornos idílicos no sirven para conjurar la desesperación personal. Una vez en el aparato volador, el

periodista y escritor se evade. No le abandona la sensación de haber fracasado en la vida. También siente, por fin, el placer de ser libre. Aprovecha para conocer mejor la cultura de los nenets del Gran Norte. Al menos existe la certeza de que, mientras haya lugares desérticos, la sociedad permitirá que haya quien se escape a ellos para reavivar su curiosidad y celebrar la libertad de los espacios abiertos.

Durante mucho tiempo, la palabra «soledad» ha designado los lugares inhabitados del globo terráqueo, vastas zonas sin nombre que dejaban intuir rincones inaccesibles. Unos se imaginaban extensiones de árido esquisto; otros, paredes de hielo azotadas por el viento o islas perdidas en medio del mar bajo un cielo fosco. A esos paisajes invadidos por el vacío uno se iba a expiar una culpa apartado de los asuntos mundanos. Rara vez se pasea por gusto o para meditar tranquilamente. Soñar despierto era imposible. Da fe de ello ya en el siglo I el poeta Ovidio, a quien el emperador Augusto exilió a la costa salvaje del mar Negro por haber escrito un tratado sobre el amor. Se lamenta de ello con amargura.

Ovidio tenía la sensación de haber dejado de pertenecer al «mundo», de haber sido desterrado del Imperio romano, también autodenominado *totius orbis*. El desarrollo de las rutas comerciales, la proliferación de los medios de transporte y las revoluciones tecnológicas han invertido la polaridad. Hoy en día, la soledad geográfica ha dejado de ser un castigo. Es una aventura. Los lugares apartados hacen soñar. Son pruebas de independencia. Llegamos hasta lejanas tierras del globo terrestre, a veces peligrosas, para experimentar el placer de liberarse de las normas y de la rutina.

A los viajeros denominados «lobos solitarios» les atraen las regiones más remotas: los polos norte y sur, los desiertos, las montañas elevadas y las aguas profundas. Su imaginario es el de una «frontera» que alcanzan y cruzan. Buscan esa sensación de libertad que procuran los deportes extremos. Les gusta el riesgo. Los viajes que realizan son tentativas de «autorrealización». Quieren saber hasta dónde pueden decidir por sí mismos y si son capaces de ser autosuficientes en todo tipo de circunstancias. Cuando se internan en mundos «salvajes», disfrutan de la belleza de los sitios que recorren.

Aprecian el contraste con su entorno urbano. Ellos mismos dicen que entonces interiorizan el exterior.[14]

Estos turistas «extraordinarios» nunca están del todo solos. Suelen formar pequeños grupos, incluso llegan a participar en expediciones. Durante esas uniones efímeras, procuran mantener la distancia apropiada con los demás para preservar la sensación de soledad. Cuando salen a buscar lugares poco frecuentados, incluso «inusuales», lo hacen en solitario. Una vez allí, se ejercitan en cómo sobrevivir, valerse por sí mismos y no intervenir en el curso de los acontecimientos. Esas experiencias modifican su autoconocimiento. Son como unos peregrinos tras un viaje iniciático. Sienten que se han liberado de viejas ataduras y que se han recuperado a sí mismos. De vuelta al mundo social, tienen la sensación de haber cambiado de piel. Están listos para empezar una nueva vida.[15]

La búsqueda de un episodio excepcional de la vida se erige como la motivación principal de las aventuras en solitario. El viajero ambiciona alcanzar un estado de autosuficiencia. Quiere vivir sin ayuda de los demás para, así, disfrutar de una libertad de la que no dispone en su día a día. Su mente se adapta a los lugares que recorre. En el siglo XVII se hubiera dicho que se esfuerza en encontrar un equilibrio esencial entre la «soledad local» y la «soledad mental». Es el tema del ensayo titulado *Independence: the philosophy of a dog sledge journey* ;que publica en 1995, un año antes de morir, el arqueólogo danés Eigil Knuth.

Knuth cuenta su expedición por el fiordo de la Independencia, que rodea la Tierra de Peary, al norte de Groenlandia. Los días que pasa allí están repletos de pequeñas y novedosas alegrías:

> El fruto de una libertad extrema preparada con sumo cuidado es una verdadera delicia sin ninguna disonancia: ni periódicos ni radio ni telegramas ni cartas que leer o que escribir, ninguna presencia humana. Nada que perturbe la serenidad de espíritu que me invade. Estoy solo para decidir cuándo hay que levantarse y las tareas cotidianas, el único capitán para desmontar el campamento, elegir cuándo salir, la duración del viaje ese día, qué dirección tomar, la ubicación del emplazamiento o el tiempo que hay que pasar en cada lugar. Solo como nunca lo he estado ni volveré a estarlo.[16]

El científico explorador experimenta una sensación de plenitud sin precedentes. Su mente urbanita estaba anestesiada por la rutina. En el norte de Groenlandia no resuena la cacofonía de las ciudades. No se oye el bramido de los coches. Los aparatos tecnológicos enmudecen. En el silencio de la banquisa, Knuth decide el transcurso de su vida. Elige qué hacer. No hay un tercero que le dicte el ritmo. La naturaleza impone su ley, pero, paradójicamente, esta exigencia libera su voluntad. Y cuanto más activa la voluntad en ese lecho de blancura, más ahuyenta el recuerdo de los sinsabores que conlleva su profesión. En la soledad de hielo, se convierte en dueño de sus días.

A pesar del rigor del clima ártico, Knuth da muestras de una voluntad extraordinaria. Salvo cuando se lo impiden las condiciones meteorológicas, cumple todas y cada una de sus decisiones. Le basta con quererlo para hacerlo. Aprovecha todo lo que puede esa libertad infinita. Avanza con el sol, que sigue su curso. Uno y otro van al mismo paso lento. Goza de una serenidad cósmica:

> El principal efecto es una agitación interior imperceptible, cuyos síntomas exteriores se experimentan con creciente placer, sin percibir su causa de forma inmediata. Las ideas se agolpan, más fecundas que nunca, como si llevasen demasiado tiempo retenidas. Y como las preocupaciones de la vida anterior van desapareciendo, tan lejanas e irreales como los paisajes nevados abstractos a mi alrededor, uno termina distanciándose de ellas. Cuanto más se camina, decidido y sereno detrás del trineo, hacia el destino de ese día, se está en mejores condiciones para resistir a intrusiones parásitas, para dejar que los pensamientos fluyan, salgan, se expandan y dejen sitio a otros. De forma similar al desierto, uno se convierte en un ente sosegado y armonioso: un ser humano realizado.[17]

Es probable que sea en las regiones polares donde haya una mayor soledad. Uno se enfrenta a sí mismo y reflexiona mucho. Esa soledad tampoco es nada fácil. El horizonte parece plano durante kilómetros. La mente se balancea al ritmo del trineo deslizándose y el ladrido de los perros. Después, el terreno se eleva de forma brusca. La niebla no permite atisbar las rígidas paredes de hielo. Hay que rodearlas. La tormenta de nieve que llega sin avisar resulta agotadora. Es necesario detenerse para construir un iglú. Los perros están atados a las piquetas. Pronto comerán. Avisarán si se acerca un oso polar atraído

por el olor a pescado seco. Así es el día a día en el medio polar.

Knuth prefiere con mucho la inclemencia ártica al «complejo universo carcelario» de la «gran ciudad». Considera que la ciudad maniata a los ciudadanos. Los somete a unas obligaciones cuyo sentido han olvidado. Los transforma en esclavos del «tiempo libre» que se han ganado con el sudor de la frente. Somos excesivamente sociales, nos dice el explorador. Dependemos demasiado de los demás y de los vínculos que entablamos con ellos. Somos moscas atrapadas en una telaraña inmensa. Este «ser humano realizado» no es el individuo que se forma durante un gran viaje por Europa y acumula experiencias, contactos y conocimientos. No es el joven ilustrado de las novelas de aprendizaje decimonónicas que se empapa de la escuela de la vida. Es un ser que suelta el lastre de todo lo que ha vivido a medida que su trineo avanza. La velocidad también tiene su importancia. Cuanto más se desliza Knuth por la banquisa, más se distancia de su vida anterior. Se serena porque consigue olvidar. Se realiza al desprenderse de sus recuerdos.

En su pequeña tienda de campaña, el arqueólogo guarda lo necesario. Se organiza. Sus antiguos pensamientos se disipan como una leve humareda. De sus allegados solo conserva el recuerdo de sus virtudes. Son huellas que sobreviven a la nieve que cae. El resto lo borra el viento furioso que golpea las montañas de hielo. Embriagado por una atmósfera que se enrarece, tiene la sensación de ser un rey y también un paria. Tiene el poder de arrasar su morada y reconstruirla. Pero no tiene un domicilio fijo. Su tienda es un «castillo», el trineo es «la caravana de un bohemio». Es un paseante exiliado en el manto blanco.

Knuth vive al día. Hay mucho que hacer. Cada noche redacta un informe de la jornada. Clasifica las muestras que ha recogido para sus experimentos científicos. Comprueba y corrige el trazado de los mapas, mientras también pone a buen recaudo las películas que ha grabado:

> Solo hay una cosa que cambie entre la noche y el día: una vez abierta, la ventana de la tienda muestra el paisaje de ahí fuera. Un horizonte nuevo se *me* ofrece. Sentado en el saco de dormir, se asimilan los últimos hallazgos, la conquista

> territorial de la víspera. Al calor del hornillo, se pone al día el diario, contando las hazañas recientes. El mapa se despliega para consignar el trazado de las montañas, los promontorios y las grietas que se han descubierto últimamente, la tierra desconocida que se ha invadido. Como el niño que, al crecer, registra cada fenómeno hasta tener unas referencias. Flores, muestras de arena de los deltas, vestigios arqueológicos, fósiles que se han recogido en la montaña y se envuelven y numeran, se clasifican y se registran. Se sacan las películas de la cámara, luego se etiquetan con la fecha, la hora, el lugar y el número. El campista nómada debe organizar su cerebro de forma metódica. Debe cerciorarse, sentir que ha recorrido los kilómetros previstos ese día.[18]

El aventurero es un nómada. Y todos los nómadas son un poco niños. Al igual que ellos, son minuciosos. Observan el mundo de cerca. Ordenan los detalles, catalogan las pistas, hacen inventario de las pruebas. Al niño le apasionan las señales. Experimenta la alegría del enciclopedista. De adulto, el explorador sigue observando con lupa su entorno. Montado en el trineo, presta atención tanto por motivos científicos como por prudencia: la mínima distracción puede ser fatal. Sería un error teorizar en exceso los movimientos y no confiar en el instinto. Correría el riesgo de no poder evitar la grieta que se abre de pronto bajo sus pies.

Por otro lado, la soledad también le atrae porque rompe el yugo del intelecto. Knuth desconfía de las categorías convencionales y de las expresiones establecidas. Es sincero al confesar que está del bando de la sencillez. Su objetivo es recorrer «una parte del camino de la vida en el pellejo del solitario que ha roto los lazos con la sociedad y siente de manera más intensa, así como a la vez, la frialdad de la vida, su formidable designio, su belleza y sus alegrías». Quiere experimentar la «función vital, nada más».[19]

Los exploradores son compañeros de soledad. Desaparecen por un tiempo. Se concentran en resistir y viven para sí mismos. Anotan las etapas de sus pruebas en libretas o en diarios. A menudo las recuperan en forma de narración literaria varios meses, o incluso años, después. Describen los «desiertos» de hielo, o de arena, como laboratorios en constante actividad. Narran mediante anécdotas su complicidad con el lugar. La inmensidad polar favorece las revelaciones espirituales. Invita a sintonizar con las fuerzas fundamentales. Hay quien satisface

sus ansias de totalidad. Otros, disfrutan de las virtudes de una experiencia fuera de lo común. Todos recapacitan sobre su vida en esos momentos de transición. Intentan hacer balance de lo que han hecho en el pasado entre tres ráfagas de viento gélido, a veces para despedirse mejor de ello. En universos tan hostiles, vivir equivale a sobrevivir. Hay que aprender las reglas y a arreglárselas con recursos mínimos. Los medios ártico y antártico son intransigentes. Las leyes de la naturaleza inhóspita se llevan el pensamiento adonde es más útil. Le hacen sentir la auténtica vida.

Richard Byrd, en su libro titulado *Alone*, detalla qué «idea» y qué «decisión» le llevaron a pasar la noche polar de 1934 en la base meteorológica avanzada Bolling, donde «finalmente, no hay nada que ver»:

> Espero que se me entienda: por encima de todo, más allá del valor de las observaciones meteorológicas e invernales que pudiera realizar en este lugar helado y hasta ahora desconocido, tenía afán por entregarme a una experiencia. Básicamente, lo tomé como un asunto personal. Salvo algunas investigaciones, lo que buscaba no revestía una importancia capital; no, era un hombre que deseaba estar solo durante un tiempo deleitándome con la paz, la tranquilidad y la soledad para apreciar su verdadero valor. Y ya está. Creo que las personas asediadas por los mil problemas de la vida moderna me entenderán sin problema. Somos juguetes zarandeados por el viento. Inmerso en ese remolino, un ser que piensa no para de cuestionarse sus objetivos y enseguida le atrae la perspectiva de un descanso, un lugar donde podrá pensar sin que le molesten y hacer balance. Puede que exagere sobre la necesidad de recogimiento que siente cada cual, pero lo dudo.[20]

Byrd tiene que llevar a cabo una serie de experimentos científicos en el exterior y, sobre todo, tomar lecturas meteorológicas. Es un explorador famoso de la época. Sabe cómo llamar la atención. Podría arreglárselas para que esta expedición le proporcionase una gloria insuperable, pero no es su propósito. Tampoco se encierra en sí mismo y no rehúye a nadie. No oculta nada, ya que narrará su aventura. No es egoísta ni misántropo ni se lo plantea. Su necesidad de experiencia interior es prioritaria. Para satisfacerla, ha preparado con sumo cuidado la logística de su periplo. Sabe que cada expedición es única y comporta unos peligros concretos. Desde el momento en que

comienza, todo el mundo se embarca en el complicado juego del azar y de la necesidad. La banquisa no es un paseo por el campo.

En 1934, Byrd es, sobre todo, un navegante que no consigue escapar del torbellino que lo atrae hacia sí. La profundidad tenebrosa lo aspira. Está, literalmente, deshecho. Ya ha cruzado el Atlántico en avión, ha sobrevolado el Polo Norte y el Polo Sur. En su narración describe el tiempo que pasó organizando expediciones, la energía que dedicó a conocer a personalidades que le concedieran financiación, la preocupación y el cansancio acumulados por los peligros y la incertidumbre. Agotado, va a refugiarse a la Antártida, a una base instalada en una planicie. Inaugura un estilo de vida menos errante. Su objetivo es encontrar la paz y volver a disfrutar de la calma. Al vivir solo durante siete meses, quiere recuperar las riendas de su vida. La hibernación será un paréntesis saludable en su existencia.

En los episodios de soledad voluntaria, uno se concede el derecho a cuestionarse su pasado; pero, si se reniega de todo lo vivido, no es posible percibir el «valor» de la soledad. Este valor se constata con el «proyecto» de otra forma de vida:

> Anhelaba otra cosa distinta al aislamiento, en el sentido geográfico del término. Quería imbuirme de una filosofía revitalizante, y pensaba que el proyecto de vivir solo me daría la oportunidad. En esta barrera del Polo Sur, más fría, más gélida que durante el Pleistoceno, tendré la posibilidad de recuperar el tiempo perdido, de estudiar, de pensar, de oír el fonógrafo; durante unos siete meses, desprovisto de todo salvo de distracciones sencillas, podré vivir como quería, sin ser esclavo de más necesidades que las que imponen el viento, la noche y el hielo, sin obedecer más que a una ley humana: la mía.[21]

A Byrd le importa poco el exotismo. No hay nada que «visitar» en esos confines terrestres. Cuando sale hacia el Polo Sur, ambiciona convertirse en otra persona. Busca la soledad por lo que esta ofrece: un escenario nuevo. Desea prolongar ese entreacto de libertad lo máximo posible. Las regiones polares alimentan el bovarismo instintivo de los aventureros que siempre piensan en salir hacia otros destinos. Ese bovarismo no es asténico, sino rico en sensaciones y perspectivas íntimas.

El militar explorador reconoce que disfruta al entrar en contacto

con una naturaleza abrupta. Mientras se dispone a cambiar de vida, regresa a los años de la infancia:

> Son raras las horas de tranquilidad en la vida de un hombre, sin embargo, a una vida le basta con unas pocas. Es una época en la que he encontrado la paz interior, cuyo eco ha resonado durante mucho tiempo. El universo era poesía, esa poesía que es «la emoción que recordamos en la quietud». Puede que ese tiempo fuera una repetición de mi juventud. A veces lo pienso. De niño, me escabullía de casa e iba a pasearme a los bosques que estaban a cierta distancia por carretera de donde vivíamos. Las sombras inmensas de las colinas del valle de Shenandoah formaban una oscuridad algo aterradora para un niño. Sin embargo, si me detenía a contemplar el cielo, me amparaba un sentimiento a medio camino entre la paz y el entusiasmo. En aquel entonces, nunca llegué a analizar como es debido ese estado, y tampoco cuando volví a experimentarlo siendo oficial de la Marina, durante el turno de noche, ¡ni más tarde de explorador, al ver montañas y paisajes que el ojo humano nunca había admirado! Sin duda, ese estado revela una parte animal: el descubrimiento de estar vivo, de crecer, de dejar de tener miedo. Pero implica algo más. Había un sentimiento de identificación con los movimientos planetarios: la premonición del destino, una intuición que todos conocemos... y también la idea de que algo va a revelarse.[22]

Estar solo en la banquisa es algo único. Byrd nunca había podido imaginarse vivir esa experiencia. La blancura uniforme de los paisajes reaviva sus primeras sensaciones. Despierta emociones que creía extinguidas y lo retrotrae a los años en que no le embargaba la nostalgia. Acaba entendiendo que todo se había grabado en la memoria. En soledad, vuelve a experimentar parte de lo que ha vivido sin entenderlo. Por eso dice que va a recuperar el tiempo perdido. No sueña con convertirse en dueño de sí mismo. Prefiere abandonarse a la nieve, que resucita su espíritu infantil. Así surge la sensación de que tiene un «destino»: con la voluntad de cumplir las promesas enterradas en lo más hondo de sí mismo. Es lo único que desea al «recogerse» entre crestas de hielo. Sabe que cumplirá esa tarea. Para él, la primera infancia es otro nombre para designar a la poesía pura, a ese estado mental que no se arrepiente de nada y que se amolda a los principales ritmos de la naturaleza. Necesita estar solo para recuperar su vida anterior.

Todas las experiencias de soledad voluntaria desvelan momentos

de una intensidad sin precedentes. Ofrecen la ocasión de vivir muy cerca de uno mismo. Sin embargo, deben hacer recordar que los lugares solitarios provocan mucho sufrimiento. La búsqueda de independencia tiene un alto precio. Las historias de expediciones polares y, de manera más general, de viajes, muestran a unos aventureros a menudo depresivos afrontando unas adversidades durísimas. En su libro *Tao of Travel*, Paul Theroux recuerda que George Vancouver bautiza una parte de la costa del Pacífico noroeste con nombres que evocan la «desolación», como un reflejo de su propia miseria psicológica; que Fridtjof Nansen intentó suicidarse varias veces tras haber recorrido miles de kilómetros de hielo espeso empujando un trineo de un peso inhumano; y que Jack London bebía hasta verse obligado a ingerir morfina para calmar el dolor. Cuando en 1922 Apsley Cherry-Garrard publica *The Worst Journey in the World*, menciona la confesión de un «miembro del equipo Campbell». Este habría reconocido que «las trincheras de Ypres eran un paseo por el campo comparadas con la Antártida». Esas palabras aún chorreaban el barro de los combates de la Primera Guerra Mundial. Pero, sobre todo, llevan las marcas de los sabañones que salieron en el continente helado y el recuerdo de otro calvario. Cherry-Garrard prestó servicio en Flandes. Comandó una compañía de tanques. Acababa de regresar de la expedición antártica Terra Nova, que Robert Falcon Scott guio entre 1910 y 1913 y que acabó siendo un desastre.[23]

Hoy en día no hay tantas dificultades para viajar. El viaje en solitario está muy dirigido. Por pequeños que sean los progresos en el medio hostil, se graban, miden y evalúan. Es prácticamente imposible perder de vista al marinero que se aproxima a los cuarenta rugientes o los cincuenta aulladores. Encuentran al excursionista sepultado por la avalancha gracias a que la baliza que lleva en bandolera se activa de forma automática. El accidente no siempre se puede adivinar, pero cada vez es más predecible. Incluso se anticipa que los instrumentos encargados de evitarlo puedan fallar. Por tanto, la forma de viajar en solitario ha cambiado en unos años. Los instrumentos de apoyo evolucionan con el avance de la revolución digital. Más que nunca, la aventura se prepara y se realiza entre varios. Se narra a través de

múltiples canales de comunicación. Cada vez se va menos a la aventura, como dice la expresión. El solitario nunca está realmente solo. Sin embargo, el espíritu aventurero permanece.

Cualquier explorador estaría de acuerdo con el escritor Rainer Maria Rilke en que «sabemos pocas cosas, pero que debemos empeñarnos en lo difícil es una certeza que no debe abandonarnos. Es bueno estar solo, porque la soledad es difícil. Que algo sea difícil debe ser una razón más para perseverar en ello».[24] Organizar cómo sobrevivir en una región inhóspita es una prueba de resistencia. Nada es sencillo. A cada momento surgen complicaciones. En esas condiciones, los viajeros que atraviesan lugares peligrosos y salen triunfantes ponen a prueba su perseverancia. Aprenden que la soledad supone un esfuerzo continuo. Se regocijan con las epifanías que aparecen en las jornadas que se desaniman, con el regreso de recuerdos que los consuelan, con los momentos de silencio que producen experiencias perceptuales inéditas. Son numerosos los que recuerdan, como Byrd, las emociones de su infancia. Es curiosa la alquimia de la aventura: al mismo tiempo que desea llevar una vida nueva, el solitario explora su memoria. Se convierte en otra persona y vuelve a ser quien era antes de temer el paso del tiempo. No hay mayor sabiduría frente a la majestuosidad de los paisajes.

2

Soledad interior

La soledad interior es un estado anímico sin trabas. Tiene un movimiento doble: sístole, diástole; compresión, extensión. El espíritu se recoge y se contrae. Se amplifica y descubre el mundo que le rodea. En el comentario que hace a *Der Mönch am Meer* [*Monje a la orilla del mar*], el cuadro de Caspar David Friedrich, Heinrich von Kleist observa:

> Qué maravilla es recorrer con la mirada una extensión de agua ilimitada, en una soledad infinita junto al mar, bajo un cielo en tinieblas. Pero hay que haber estado allí, y haber regresado, cuando nos gustaría pasar al otro lado y resulta imposible; y cuando desearíamos despojarnos de todo lo que nos ayuda a vivir, pero también escuchar la voz de la vida en el bramido de las olas, en el soplo del viento, en la trayectoria de las nubes, en el canto solitario de los pájaros.[25]

Cuando Paul Theroux habla de su pasión por los viajes, reivindica una soledad muy diferente. Se opone al espíritu romántico que anula la individualidad con paisajes infinitos. Considera que el viaje no es un «intento de huir de uno mismo», sino lo contrario: «nada facilita más la concentración ni inspira más la memoria que un paisaje diferente o una cultura extranjera. Es lisa y llanamente imposible (como creen los románticos) olvidarse de uno mismo en un entorno exótico».[26] El viajero no se relaja cuando llega a un país del que lo ignora todo. Al contrario, se concentra en su voluntad. La emplea en detalles que le despiertan la curiosidad. No deja que el decorado general lo absorba. Se deleita con la belleza del marco natural, pero guarda las distancias. Theroux quiere decir que el objetivo de ese viajero no es fundirse con la naturaleza, sino sacar partido de su sentido de la observación.

Ambos aspectos del viaje no son contradictorios. Incluso pueden combinarse de forma ejemplar con la necesidad de soledad interior. La mayoría de las veces, esta se consigue en lugares aislados, tras una prueba física que conecta el alma con un espacio y desarrolla el sentido de la observación. Además, tampoco es necesario estar solo para disfrutarla.

Cuando Peter Matthiessen se marcha a Nepal, lo acompaña un amigo, el zoólogo George Schaller, quien sigue la pista a los últimos leopardos de las nieves. Con la ayuda de un equipo de sherpas, los dos avanzan juntos durante el otoño de 1973 hacia la meseta tibetana de la región de Dolpo. Quieren llegar hasta la Montaña de Cristal. Diez horas de marcha al día, con los pies llenos de ampollas, los ojos clavados al suelo para sortear los obstáculos, las «rodillas que se traban» en las «bajadas abruptas», los platos de arroz seco, las lluvias torrenciales: hacer *trekking* en Nepal es un «paraíso» que el autor observa con «desconfianza». Las sanguijuelas se lo recuerdan cada noche, cuando su compañero le da la vuelta a sus «zapatos mojados» y ve el rastro de la sangre. A veces le falta coraje. Piensa en sus seres queridos y duda: ¿dar la vuelta o continuar? Sabe que existe la posibilidad de morir de forma repentina.[27]

En el bosque, a tres mil metros de altitud, Matthiessen se pregunta qué está haciendo en esa expedición. Es un peregrinaje de sufrimiento. Sin embargo, este peregrinaje le enseña algunas verdades básicas. Cuanto más asciende, más se despega de sí mismo y se metamorfosea. Todo le resulta «ajeno». A voluntad de las pendientes, su identidad estalla en trocitos que observa con ironía. En uno se ve acostado dentro del saco, en su tienda, sin lograr dormirse. En otro piensa en su hijo Alex, que se fue a vivir a Estados Unidos. Recuerda distintos momentos del pasado. En concreto, le viene a la cabeza una imagen de Alex de pequeño. El chico está «estático» en el arenero, sentado en medio del «viento tibio, [del] baile de las hojas, [de] la fuga de las nubes, [del] canto de los pájaros, [del] aroma de las alheñas y de las rosas. El niño no miraba nada: estaba en paz en el centro del universo, cosa entre las cosas, inconsciente de los comienzos y de los finales». A Matthiessen le impresiona esa actitud de su hijo, que parece vivir en armonía con el mundo que lo rodea.

Los recuerdos se apoderan del escritor caminante en plena montaña. Elogia los años de la infancia. Por aquel entonces se sentía libre. Aún ignoraba «que la langosta se echa para atrás y se esconde en alguna anfractuosidad protectora en vez de vagar libremente», esa voluntad de «replegarse» característica del individuo moderno. Dice

que una noche de 1945 «a bordo de un acorazado en plena tormenta en el Pacífico» perdió «la felicidad que proporciona la experiencia pura, simple y sin interpretaciones». Aquella noche estaba de guardia solo. Hacía frente a «un *maelstrom* de viento y de olas, de estruendo y de acero». Tenía miedo y solo trataba de protegerse. Al mismo tiempo, le exaltaba el caos de los elementos.

Durante su periplo nepalí, Matthiessen repara en algo: padece la «enfermedad del infinito». Se trata de una patología importante. Le hace errar «de un camino a otro sin ser consciente de haberse embarcado en una búsqueda, sin tener la menor pista [de lo que buscaba]. Solo [sabía] que, en el fondo de cada respiración, había un vacío que esperaba colmarse».[28] Intenta encontrar en la montaña la inocencia perdida de su juventud. Con cada metro que gana durante la ascensión obtiene una victoria frente a los años que han cubierto esa etapa vital con una película de palabras enrevesadas y razonamientos tortuosos. El «viaje del corazón» es un viaje a contrapelo, subir en altitud es bajar hacia uno mismo. Matthiessen espera regresar a la época en que tenía diez años, a esos momentos en que ninguna «identidad aparte» había tomado forma, en que su vida de «soledad» entre la gente aún no había empezado.

El escritor es un adepto del budismo zen. En su relato critica la ofuscación de la civilización occidental. Rechaza con firmeza el materialismo inconsecuente, que impide a los ciudadanos disfrutar de la «extraordinaria exuberancia del mundo». Lo opone a la poderosa «embriaguez de las montañas», que produce un sentimiento de unidad inigualable. Para él, las cimas nevadas son emblemas del equilibrio cósmico. Sin duda, es una marcha ardua, pero le permite liberarse de lo que tanto tiempo lleva perturbándole. En «el apacible manto de vacío blanco», a la altura de la «capa superior», medita. A cinco mil metros de altitud, vuelve a sentirse «receptivo y transparente como un niño».[29]

El aventurero seguramente experimenta la «gran soledad interior» descrita por Rainer Maria Rilke. Para él, la infancia es la edad que inspira las búsquedas posteriores de intimidad espiritual. Propone recuperar ese estado inicial del alma. Al igual que el niño, el poeta

registra los detalles del mundo sin comentarlos. Los ordena sin juzgarlos. Comulga con su entorno. Rilke celebra ese periodo de la vida en que el individuo no lo entiende todo.[30]

Durante la expedición nepalí, la soledad es inseparable de las condiciones climáticas. El aire denso, la carga pesada, la reverberación de la nieve y el sudor que se pega a la espalda abruma a los caminantes, incluso a los porteadores más curtidos. Al llegar a una determinada altitud, «el alma y la razón ya no son más que una ráfaga de nieve». Reflexionar no protege de los repentinos caprichos del cielo. En un abrir y cerrar de ojos, el silencio de las extensas cumbres se torna en un viento mortal.[31] Una vez en la Montaña de Cristal, Matthiessen y su compañero se instalan cerca del gompa de Tsakang. Es una «morada de la soledad» que no es realmente un monasterio, sino más bien un eremitorio para retiros espirituales. Uno emborrona libretas mientras observa a los leopardos de las nieves, los carneros azules himalayos y los lobos solitarios. El otro, al pie de las «inmaculadas cumbres», escribe:

> las montañas no tienen «significado», ellas *significan*, ellas *son*. El sol es redondo. Yo vibro de vida, las montañas vibran y, cuando puedo escucharlo, compartimos esa vibración. Lo comprendo todo, pero no a través de la mente, sino del corazón, consciente de lo inane que es tratar de percibir lo que no puede expresarse, sabedor de que estas palabras serán simplemente palabras cuando un día las relea.[32]

Matthiessen nos confirma que ha logrado su propia soledad interior. Nos recuerda que hay cumbres donde el lenguaje se reinventa. Quizá se deba al cansancio. En cualquier ascenso de ese tipo llega un momento en que la distancia entre las palabras y las cosas se reduce al mínimo. Nadie habla como suele hacerlo. Se vuelve complicado interpretar o disertar con tanta soltura como antes. La altitud restituye el lenguaje a sus orígenes más básicos. El viento de las montañas abate las conversaciones. Las palabras se ponen al mismo nivel que las cosas. Las cosas se hacen más fuertes. Se toman la revancha de las palabras. La montaña deja de ser un significante exterior. Se impone. Cuanto más sube el montañero, más se identifica con ella.

Los macizos de Asia son inmensos. Matthiessen avanza por sendas

pedregosas y bordea paredes repletas de seracs. Cuando llega a su destino, se siente más diáfano, ligero e intuitivo. Todo le sorprende y le satisface:

> Me integro en estas montañas al igual que un musgo que crece. Estoy embelesado. Los picos cegadores, el aire sonoro como una trompa, los ruidos de la Tierra y del cielo en pleno silencio, los pájaros fúnebres, los animales míticos, las banderas, los cuernos inmensos y las viejas piedras talladas, los primitivos tártaros con sus trenzas y sus botas de lana, el hielo plateado del río Negro, el Kang, la Montaña de Cristal. También me gustan los milagros cotidianos: el runrún de mis amigos, la noche, el fuego del enebro humeando en los hornillos de arcilla, la comida monótona y tosca, la vida dura y sencilla, la satisfacción de no ejecutar más de una acción a la vez: cuando cojo mi taza de esmalte azul, es lo único que hago. Estamos sin noticias del mundo moderno desde finales de septiembre y no sabremos nada antes de diciembre; mi mente está cada vez más lúcida, el viento y el sol se cuelan por mi cabeza como si fuera una campana. Aunque aquí hablemos poco, nunca me siento solo. He vuelto a mí mismo.[33]

Al final del viaje, el escritor recupera la inocencia de la que disfrutaba de niño. Esquiva los peligros de la interpretación infinita. Acepta con humildad los sucesos de la vida. El entendimiento se ve favorecido por la armonía del mundo. Su soledad interior tiene múltiples ventajas. El escritor libera su imaginación y se interesa por cosas sencillas. Desconoce las últimas noticias del mundo, aprecia el silencio, se acerca a sí mismo y a la naturaleza titánica, pero también huye mediante la aventura. Se inhibe de sus responsabilidades como padre y esposo. Antes de descender de nuevo al valle, en la alta montaña habrá aprendido a realizar ese «esfuerzo para mantener los ojos abiertos en los momentos menos extraordinarios, para estar en el presente, nada más que en el presente».[34]

La soledad interior es un largo camino plagado de obstáculos. El caminante que progresa por esa vía puede dar la impresión de que se marcha y que, poco a poco, abandona a sus semejantes. Sin embargo, según va avanzando descubre el mundo que le rodea. Agudiza los sentidos. Predispone el espíritu para la maravilla. Ya no añora el pasado y el futuro no le preocupa. Se conforma con el presente.

El estado de soledad interior no garantiza una vida feliz. Para saber si uno es feliz, habría que averiguar quién lo es. En cambio,

contentarse con el presente no obliga a definirse, ya que es un estado general de levedad que se experimenta tras haber encontrado un lugar, aunque sea pequeño, en el gran sistema de la naturaleza. A veces, ese estado es el resultado de un diálogo con la trascendencia.

En la *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* se encuentra un artículo al respecto de mano del caballero De Jaucourt. El texto aparece tras una explicación del juego de cartas llamado «el solitario». Precede a una definición del estado natural, que se opone al estado social:

> Soledad, s. f. (religión): lugar desierto e inhabitado. La religión cristiana no ordena apartarse por completo de la sociedad para servir a Dios en terrible *soledad*, porque el cristiano puede construirse una *soledad* interior dentro de la multitud, y porque Jesucristo ha dicho: que vuestra luz brille ante los hombres, para que vean vuestras buenas acciones, y que glorifiquen a vuestro padre, que está en los cielos. La costumbre allana la aspereza de las reglas, y la imaginación de los que creen devotamente deber someterse a ellas es más atrabiliaria, más enfermiza, pues no es razonable ni lúcida. Es una locura querer enorgullecerse de su escondite. Se trata de entregarse a veces a la *soledad*, y este retiro tiene grandes ventajas: calma la mente, garantiza la inocencia, sosiega las pasiones tumultuosas que ha causado el desorden del mundo; es la enfermería de las almas, decía un hombre de ingenio».[35]

Los religiosos saben que una soledad excesiva resulta insoportable. Se parece a un encierro que consume los nervios y altera la cabeza. Dan preferencia a la soledad interior, que resulta ser una compañía mucho mejor. En esa soledad, cada cual se cura del tumulto de la sociedad.

Hay un término medio entre sociedad y soledad. Es posible retirarse en grupo y encontrar un equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa. Madeleine de Scudéry cultiva, por ejemplo, un «*otium* mundano»: su retiro es un auténtico salón. Evoca en sus *Conversations* los grupos marginales que frecuenta o que la visitan. Los componen «hugonotes», «jansenistas» o «libertinos». Se organizan encuentros. Se trata de «microsociedades que se corresponden con espacios concretos extrapolados del tejido social». Los miembros se eligen y meditan juntos. Charlan largo y tendido apartados del «mundo». No solo controlan sus pasiones, como los estoicos que se recluían en su fortaleza imaginaria, sino que critican la vida cortesana

y se sublevan contra la tiranía de los rangos y los privilegios. Cuando se exilian, se juntan de otra manera. No dejan de criticar a los cortesanos de cartón piedra y la pompa de la corte. A veces se retiran del todo para aprestarse a morir. Pasan sus últimos minutos en ese «intervalo entre la vida y la muerte» que evoca Saint-Simon. Al igual que el memorialista, anticipan el fin de todo con dignidad. Es el momento de recordar la vanidad humana.[36]

No puede negarse que el mundo es una gran carga. Paraliza las conciencias. Por eso, la soledad interior del monje es un objeto de deseo. Él conoce mejor que nadie el valor del recogimiento. Sabe que hay que ser paciente y perseverante. Si hace el esfuerzo, puede encontrarse con Dios. A ese respecto, la soledad interior es más importante que el mero retiro. Jean Hamon, el doctor de Port Royal, escribe que «los monasterios, incluso los más apartados, no merecen el calificativo de soledad si no es posible conversar a solas con Dios. Si acuden otros pensamientos, no es una verdadera soledad». En su imponente estudio, Bernard Beugnot asegura que el retiro no siempre es sinónimo de soledad. Aislarse es «una decisión, un viraje, un cambio de perspectiva de la actividad», mientras que la soledad es «un estado, una disposición del ánimo cuya conquista es más lenta». En este caso, pero más aún en el de Francisco de Sales y su conminación a la «vida devota», la consciencia del religioso solitario aprende a «recogerse dentro de sí misma».[37]

Para el monje, el retiro es una manera de estar solo. Paga un precio por ello. En el transcurso de su educación espiritual, descubre que la soledad es tanto un «purgatorio» como un «infierno».[38] Todo depende del sentido que le dé al «mundo». Por su parte, Thomas Merton identifica tres sentidos.

Para empezar, el mundo es un escenario de conflictos eternos, tanto entre individuos como entre naciones. En cuanto se menciona el término «mundo», pensamos en la guerra del todos contra todos, en los innumerables enfrentamientos que siembran la historia de la humanidad. Por otro lado, la noción de mundo se relaciona con «la buena sociedad», un ámbito en concreto, en este caso esa sociedad elegante que sigue el modelo de la antigua aristocracia cortesana. Por

último, el mundo es aquello que impide la fe. Merton sigue el precepto bíblico de Santiago (4:4), según el cual quien es «amigo del mundo» se convierte en «enemigo de Dios». Sea cual sea el sentido que tenga la palabra, el mundo es sinónimo de bullicio. Sin embargo, el bullicio aísla. Lo que significa que la sociedad excluye.

Merton insiste en esto último. Recuerda que la mayoría de quienes aspiran a una vocación religiosa han sufrido aislamiento social. Son parias de la vida civil. Los avatares de la vida los han debilitado. Se han puesto de rodillas y necesitan un tiempo para volverse a levantar. La soledad se lo permitirá. Merton describe el monasterio como una especie de sociedad que habilita el estar solo. No hay nada como una vida comunitaria para encajar viejas amarguras, satisfacer la necesidad de recogimiento y aguantar la soledad.

La decisión de adoptar el estado religioso expone la paradoja de la condición humana. Por un lado, la soledad resulta esencial para que cada cual se conozca a sí mismo y «se encuentre». Por otro lado, para aprender a vivir hay que observar a los demás, o sea, no estar completamente solo. El ser humano, que continúa exiliado en «tierra de Egipto», se divide entre esas postulaciones contradictorias. Aspira a la meditación. Quiere saber quién es y qué le diferencia del vecino. Además, es un ser social. Solo se construye viviendo en sociedad. El desafío es considerable.

La vida monástica es un reflejo de la condición humana. El monje debe conciliar la búsqueda de soledad interior con la necesidad de vivir en grupo. No obstante, Merton explica que no hay que equivocarse de objetivo. El monje no busca la soledad con la intención de realizarse. Sería una muestra de egoísmo. Estaría demasiado ligado a su deseo de independencia. El monje emprende otro camino muy diferente, el del «autoconocimiento». Este conocimiento se corresponde con una «abnegación de uno mismo; una muerte y una resurrección».[39] Es conveniente plebiscitar el amor no egoísta de uno. Lo que hace al individuo querer a los demás es ese amor.

En los monasterios, los monjes intentan buscar un equilibrio entre la independencia y la autonomía. La primera no es una virtud propiamente dicha. El monje mentiría si le impusiera su voluntad

individual a todo, como un dios. Sabe que la independencia no es libertad. Solo se puede ser libre siendo autosuficiente. Hay que integrarse en el juego de las interacciones sociales que rigen la vida en el monasterio y ocupar el puesto que corresponda en un medio compuesto por más individuos. Merton admite que el «instinto de independencia» a veces es una ventaja. Le proporciona la fuerza necesaria para rebelarse contra las injusticias. Sin embargo, no es un «fin en sí mismo». Sucede igual con la renuncia, que simplemente le permite «utilizar las cosas mejor y darlas».

¿Cómo abordar entonces la «oración interior»? Cuando es «honda», dice Merton, esa oración produce «tal aislamiento en nuestras almas que tendemos a buscar el silencio y la soledad para el cuerpo tanto como para el alma. Y es bueno para el alma estar sola buena parte del tiempo. Pero si el alma busca la soledad para su consuelo y alivio, se vuelve a sumir en la oscuridad, la angustia y la adversidad».[40]

Esa es la pauta. La soledad interior es toda una prueba. No es fácil compaginarla con la búsqueda de la autonomía. Merton repite hasta la saciedad que no debe inspirarla ninguna satisfacción personal. Contra todo pronóstico, no valora la soledad por sí misma. Sabe que el desinterés absoluto es raro. Por consiguiente, se debe favorecer el retiro. El retiro equivale a la vida comunitaria. Es sinónimo de una solidaridad que ayuda al monje a conjugar las necesidades de la acción con las exigencias de la contemplación. Incluso lo hace más caritativo. El monje está más disponible para los allegados que lo visitan o para sus hermanos durante las tareas cotidianas.

La comunidad ayuda al monje en su futura unión con Dios. Le hace entender, sobre todo mediante la oración, que no siempre es necesario expresarse «en acto» y que debe aceptar el hecho de estar sin intervenir. El desapego es una virtud. Forma parte de la vida monacal, que no se limita a un «exilio material», sino que es una etapa de la soledad interior. Un estado espiritual de desapego solo se logra cuando el monje experimenta una «conversión interior absoluta» y se vuelve hacia Dios.[41]

El desapego define el carácter de la soledad. Es un calvario para muchos monjes al inicio de su vocación: «En una vida de silencio y

soledad, las pasiones humanas no suelen satisfacerse. La ausencia casi total de expresión individual, la frecuente incapacidad de "hacer algo" por los demás de manera visible y tangible, a veces puede ser una tortura y provocar importantes decepciones [...]. Para vivir en soledad hay que ser muy fuerte y muy sólido [...]. Por decirlo claramente, es imposible que uno trate de vivir enclaustrado si se atormenta pensando que nadie lo quiere». A fin de soportar la soledad, es indispensable consolidar la vocación. El monje debe considerarla como una vida nueva. No basta con que reduzca sus necesidades materiales. Es necesaria una conversión. Sin desapego espiritual, no habrá soledad interior. Esta tarea se lleva a cabo entre varios y todos se ayudan entre sí. Por eso, para Merton el monje no es un ermitaño vagabundo. Puede que se retire a la montaña, para bajar unos meses más tarde según las exigencias del Espíritu Santo. Sobre todo, vive en comunidad.

La estancia en la comunidad dura toda la vida. La decisión de entrar en una orden religiosa debe ser sincera, ya que implica la «*voluntad* de ser auténtico». Quien la toma afronta una «responsabilidad inmensa».[42] Pero esta responsabilidad conlleva una recompensa excepcional. En su soledad interior, los monjes que se recogen se vuelven «presentes ante sí mismos». Su recogimiento no es una «ausencia» ni una mera «concentración» mental, sino que representa una armonización de «toda el alma con lo que está más allá y por debajo de nosotros». Aporta «paz, silencio interior, calma espiritual». Cuando está solo, el monje aparta por completo el recuerdo de la sociedad que lo entristece. Olvida las anécdotas relacionadas con la necesidad de reconocimiento. No vive sometido al juicio de los demás. Su soledad le acerca a la «soledad de Dios». En una confrontación semejante, puede «vivir para los demás» y empezar a sentir la «amistad invisible de Dios».[43]

Conquistar la soledad interior no es una experiencia estrictamente individual. Se lleva a cabo dentro de una comunidad cuyos miembros aspiran a un mismo fin. Es más, ofrece una imagen de lo que los demás deberían hacer. Merton explica que las sociedades se beneficiarían mucho si dieran a sus ciudadanos la posibilidad de

recogerse y alcanzar un estado de desapego. Estos serían capaces de definir por sí mismos su «integridad personal». Disfrutarían de su «libertad individual». Los representantes políticos mejorarían la vida de la gente si garantizasen la práctica de la vida interior. Podrían preocuparse de preservar la necesidad de recogimiento y gestionar el correcto equilibrio entre los momentos solitarios y los momentos colectivos de la existencia. Y a la inversa: las sociedades gregarias en exceso, es decir, demasiado colectivas, cometen un grave error, pues «la soledad es tan necesaria para la sociedad como el silencio para el lenguaje, el aire para los pulmones y el alimento para el cuerpo. Cualquier comunidad que pretenda invadir o destruir la soledad espiritual de los individuos que la componen se condena a morir de asfixia espiritual». Por otra parte, el plebiscito sobre la soledad interior mitigaría la influencia de la «soledad falsa», que vuelve destructor al individuo. Le empuja a «vengarse» de la sociedad que no lo reconoce y que le niega el «derecho a convertirse en persona». De ello se deduce que «el máximo exponente de una sociedad que ha dejado de apreciar el valor de la soledad personal es estar obligado a vivir como un refugiado sobre sus propias ruinas, una multitud sin techo, rebaños sin establo».[44]

Defender la soledad interior viene a ser proteger la sociedad de sus males más profundos, afianzar las paredes de la casa, no condenar a la humanidad a un nuevo éxodo. Pensemos en la distinción que establece Hannah Arendt entre «aislamiento», «soledad» y «desolación». En este caso, la soledad vuelve a ser una experiencia fundamental de la comunidad humana. Tampoco se reduce al aislamiento. De hecho, para Arendt, el aislamiento es «pretotalitario». Enseguida se convierte en desolación. El individuo aislado pierde la «fe que tiene en sí mismo como compañero de sus pensamientos y la confianza elemental en el mundo, necesaria para cualquier experiencia». El aislamiento es casi una forma de «desarraigo», pero el desarraigado no tiene «un lugar en el mundo que los demás reconozcan y garanticen». Es «inútil» y «no pertenece en absoluto al mundo». Asimismo, el hombre «desolado» es un hombre «abandonado». Por el contrario, la soledad ilustra el estado del pensamiento. Es una muralla contra el aislamiento y la desolación.

Arendt hace referencia al pensamiento clásico. Cuando el hombre está solo, piensa. Cree que mejor. En la práctica de la reflexión se encuentra a sí mismo. Dialoga con su yo. Del mismo modo, experimenta una pluralidad. Es un «dos en uno», precisa Arendt. Sin embargo, existe un grave «problema de la soledad», que es el siguiente:

> [el] dos en uno necesita a los demás para recuperar su unidad; la unidad de un individuo inmutable cuya identidad nunca puede confundirse con la de otro. Para reafirmarme en mi identidad, dependo por completo de los demás; y para los hombres solitarios la inmensa gracia benéfica de la amistad es lo que vuelve a hacer de ellos un «todo», lo que los salva del diálogo del pensamiento donde siempre se está de forma ambigua, lo que restituye la identidad que hace que hablen con la voz única de una persona irremplazable.[45]

El elogio al diálogo interior se ha tomado de Epicteto y Cicerón. Arendt modera el argumento de la autarquía que lo sostiene. El sabio no es autosuficiente. Tampoco está a salvo. Cuando conversamos con nosotros mismos, asumimos riesgos. La filósofa cita el comentario de Lutero a un pasaje bíblico donde se dice que «no es bueno que el hombre esté solo». Lutero afirma que un hombre solo «siempre deduce una cosa de otra y para todo se pone en lo peor». Es el motivo por el que hay que «huir de la soledad» (*Einsamkeit fliehen*).[46]

Arendt deduce de ello que el diálogo interior es beneficioso si reúne al menos dos condiciones. Por un lado, que la soledad que lo caracteriza sea de índole distinta al aislamiento. El aislamiento se asemeja a la «soledad falsa» a la que aludía Merton. Puede expresar la frustración que siente tal o cual individuo por no ser tenido en cuenta y, en consecuencia, alimentar el deseo de venganza. Por otro lado, que la soledad interior incluya a los demás. De hecho, estos otorgan la condición de individuo a quien ejercita el sentido común mediante la meditación. La soledad es algo positivo si se cumplen ambas condiciones. La apelación final de Arendt a la amistad parece una llamada a la conversación. Por supuesto que podemos reflexionar solos. Sin embargo, pensamos en grupo a través de la palabra. También el filósofo debe temer la soledad excesiva.

Merton da prioridad al silencio. La palabra distingue a los

individuos, mientras que el silencio los iguala. No obstante, el objetivo de la vida en comunidad es unificar las almas, sin excepciones. Se trata de una tarea interminable, pues el espíritu religioso nunca se acomoda. Es un exiliado en este mundo, siempre está de camino hacia la ciudad de Dios. Si se retira en algún lugar aislado es para encontrar refugio. En soledad interior, el monje se despoja del influjo de la sociedad y se esfuerza en transformar la renuncia en conversión. Se queda consigo mismo para estar con el creador de todas las cosas.

El monje abandona el mundo para avanzar por la senda de la progresión espiritual. La vida monacal se caracteriza por «la elección de vivir apartado del mundo», por supuesto. La «clausura» del monasterio ilustra ese principio de separación. Sin embargo, no se dice de forma clara que sea una «retirada imperiosa». Danièle Hervieu-Léger observa que «la Iglesia nunca ha considerado de manera expresa que alejarse físicamente de un mundo condenado en su totalidad fuera una condición para acceder a la perfección cristiana, ya que ese mundo pervertido por el pecado es el mismo que Cristo salva y, por tanto, se puede buscar y alcanzar la santidad formando parte de él». Ninguna «forma de vida religiosa consagrada» es más digna que otra. De manera que «tras la distinción —algo embarazosa— entre una vida solitaria superior "por sí misma" (se viva o no en comunidad) y que todas las condiciones existentes para acceder a la santidad sean iguales, se marcan los términos de una tensión que hace una gran mella en la historia contemporánea del monacato».

Hoy en día, la evolución del mundo exterior reformula esa tensión. Las órdenes religiosas son requeridas por la industria turística y las solicitudes de retiro personal. Numerosos seglares aprecian la soledad voluntaria de los monjes. En revancha, los monjes suscriben cada vez más la concepción moderna del «derecho de todo individuo a la realización armoniosa de su potencial personal y relacional». Están en sintonía con las «expectativas que genera la propia sociedad». Su imagen cambia. Cada vez se les considera más los padres de un «estilo de vida alternativo» que promueve una cultura del decrecimiento. El religioso vive más despacio. Consume menos. Se convierte en el «experto» en una «buena vida» antigua que conoce nuevos tiempos, el

heraldo de una utopía actual. El resultado es que la institución está menos «clausurada» que antes. Amplía el círculo de su hospitalidad a los seglares. También permite que los monjes salgan al mundo.[47]

¿Que los monasterios hayan abierto sus puertas no confirma una dinámica profunda de la modernidad? En sus estudios sobre el individualismo, Louis Dumont explica que el renunciante deja este mundo para buscar la «verdad suprema». En la India, se libera de la sociedad de castas. El antropólogo lo compara con el individuo de la sociedad moderna. El renunciante «se basta consigo mismo, solo se preocupa por él. Piensa de una forma parecida al individuo moderno, salvo por una diferencia fundamental: nosotros vivimos en el mundo social y él, fuera». Dumont se apoya en los trabajos de Ernst Troeltsch y muestra que el proceso secularizador de la modernidad es lo que elimina esa diferencia. Integra poco a poco el individualismo extramundano del sabio, eterno «extranjero en el mundo», a la vida mundana.[48] Reduce la «heterogeneidad del mundo» hasta el punto de que «el individuo moderno que está en el mundo» recupera en su beneficio los valores primordiales de «el individuo que está fuera del mundo».[49]

Al fin y al cabo, el individualismo occidental refleja la victoria del renunciante religioso. La modernidad ilustra el triunfo de ese «individuo que está fuera del mundo» y de sus valores extramundanos. Al igual que él, el sujeto moderno quiere realizarse y liberarse de ciertas imposiciones.

El ascetismo, una ocupación extramundana en soledad voluntaria, ha determinado el modo de vida mundano, según Dumont. Ha puesto la soledad del renunciante en el centro mismo de la sociabilidad. El desapego espiritual se ha convertido en uno de los «valores que engloban» la modernidad. Esto no resulta contradictorio. Las sociedades más colectivistas a veces son las más individualistas. Alientan la soledad. Es lo que sucede en colectividades donde esta se impone,[50] por ejemplo, en el budismo, que posee una larga tradición monástica. Para aquellos que van a retirarse a los conventos sin una disposición religiosa en particular, esos episodios se corresponden con fases de «englobar lo contrario».[51] Son momentos vitales tan

espirituales como profanos. Practican durante un tiempo un ascetismo sin vocación para colmar unas expectativas personales que la sociedad ignora.

La soledad voluntaria no es una distracción. Es un reto. En 1968, una vez superados los cabos de Buena Esperanza, Leeuwin y Hornos tras haber salido de Plymouth, a Bernard Moitessier le embarga el miedo por la noche a bordo de su barco. El navegante se siente totalmente solo. Lleva mucho tiempo sin noticias de su familia. Es la primera vez que se organiza una vuelta al mundo en solitario. Aún no existe la tecnología digital de seguimiento. Moitessier se pregunta todos los días si sus tres amigos, que también habían zarpado, habrán rec Ibido los paquetes que les dejó en una de las paradas que se indican en el mapa. A pesar de estar preocupado, le gusta manejar el timón, asumir riesgos y «vivir con el mar».

Al cabo de varios meses está en condiciones de ganar la carrera, pero decide abandonar. No regresa y continúa con su periplo. Se escapa en dirección a las islas Galápagos porque aprecia la soledad que lo convierte en ciudadano del océano. La «civilización» ya no le atrae. Quiere «olvidarse por completo de la Tierra, de sus ciudades despiadadas, de la multitud que no se dirige la mirada, sedienta de un ritmo vital desprovisto de sentido».[52] Moitessier llega a experimentar esa «especie de felicidad» que evoca Rousseau, consistente en «no tanto hacer lo que quiera, sino en no hacer lo que no quiera». Ya no desea ceder ante «terceros inoportunos» que se interponen entre la naturaleza y él. [53] A lo largo de su propio viaje al fin de la soledad, disfruta de esa «modesta libertad» que vale por todas las «alegrías del mundo», a menudo fútiles y efímeras.

¿Queremos olvidarnos de los demás cuando estamos solos? Desde el momento en que se justifica la necesidad de soledad, se le otorga un poder inmenso a la mirada del congénere: el de verlo todo. El otro juzga nuestros actos más nimios. Por eso, habría que librarse de él y alejarse para vivir la vida. Podemos figurarnos lo difícil que es. Si el solitario cree que la sociabilidad vulnera su felicidad, está condenado a huir de ella. En el mejor de los casos, transforma su soledad en una escuela de meditación. En el peor, en una cámara de sufrimiento.

Entonces se plantea la objeción de la misantropía: ¿querer estar solo no viene a ser finalmente desdeñar el género humano?

El pianista canadiense Glenn Gould es un joven virtuoso que parece sentirse cómodo cuando le entrevistan y sobre los escenarios de todo el mundo. A veces se comporta de forma excéntrica. Ignora las reglas de las salas de conciertos y acompaña sus ejecuciones de murmullos o canciones. El personaje se convierte en una leyenda. Cada uno de sus gestos atrae la curiosidad de un público entregado. Por ejemplo, se presta mucha atención a sus problemas de circulación sanguínea que, antes de cualquier actuación, le obligan a sumergir los antebrazos en un barreño de agua caliente y a ponerse unos guantes después. Sin embargo, Gould acaba desconfiando de la vida pública. En 1964 interrumpe bruscamente su carrera de concertista y solo se dedica a realizar grabaciones radiofónicas o de estudio. Abandona la mundanidad y confía en unos pocos amigos bien elegidos. Hasta su muerte, en 1982, encarna la figura moderna del ermitaño que no se adapta ni a la gente ni a la fama.

En 1964 hace un viaje inusual. Toma el Muskeg Express, que une Winnipeg con Churchill. Cruza las extensas praderas de Manitoba. Esta escapada permitió grabar tres documentales radiofónicos (*The Solitude Trilogy*). Las voces son contrapuntísticas. En la primera parte, titulada *The Idea of North*, la de Gould se une a la de una niñera, un burócrata, un antropólogo o un agrimensor. Como introducción, el pianista recuerda «durante cuánto tiempo se ha sentido atraído por ese increíble tapiz de tundra y de taiga». Y añade: «He leído y escrito sobre él, e incluso una vez saqué la parka para ir allí. No he tenido más remedio que ser un *outsider* y la región nórdica siempre me ha parecido un sitio propicio para soñar, contar algunas historias sobre ella y, en última instancia, evitarla».

Cuando evoca el Gran Norte de Canadá, Gould confiesa su necesidad de estar solo. Ama sobre todas las cosas el silencio que reina en esas extensiones salvajes. La soledad le produce el mismo efecto que un medicamento. Le cura de las molestias de la sociabilidad. En el capítulo 17 de la película *Thirty Two Short Films About Glenn Gould* (1993),[54] de François Girard, confiesa que, en su opinión, cada

encuentro debe compensarse con un periodo de aislamiento: «Siempre he tenido la sensación de que, por cada hora pasada con otros seres humanos, se necesita un número *x* de horas de soledad». Aunque no dé una cifra, considera que esa *x* representa «una proporción considerable».

Los excesos sociales son perniciosos. Todo arte requiere una buena dosis de soledad, si no, la creatividad se deteriora. El artista decae si frecuenta demasiado a sus semejantes. Ya no tiene tiempo para observar el cielo encapotado (que Gould prefería al sol). Pierde la capacidad de sorprenderse. Su tranquilidad se extingue, su concentración disminuye. Ya no puede abstraerse del entorno social, fundirse con la naturaleza y vivir la música «del interior». El viaje al Gran Norte canadiense es el viaje de un solitario. Nutre la imaginación. Incrementa la capacidad de soñar. Nadie sale «indemne». Al contrario, todo el mundo es susceptible de volver «hecho un filósofo».[55]

¿El pianista que recorre Manitoba en solitario es un misántropo? Gould sabe que el arte de vivir solo rodeado de los demás es un arte laborioso. Por un lado, considera que el creador debe dedicarse a vivir recluido en una caja de cristal, sin salir de sus pensamientos. Puede que ni siquiera la palabra sea necesaria. La música es una contemplación, una forma de silencio que invita a meditar. El artista se sumerge en su soledad interior. Experimenta un «tremendo apetito de soledad». Lo necesita como el «bebé» necesita «el sueño».[56] Por otro lado, Gould se preocupa de conocer mejor la cultura de los pueblos del Gran Norte con los que se encuentra durante el viaje, entre ellos los menonitas del río Rojo. Dedica tiempo a hablar con ellos. Les pregunta por sus prácticas, sus creencias, sus lenguas y sus dificultades para perpetuar las tradiciones. Cuando regresa junto a los suyos, le ha cambiado el poder mágico de un lugar y de una sociedad y se vuelve un poco «filósofo». Está convencido de que el mundo sigue siendo hermoso.

Al «misántropo» se le otorga un carácter que no siempre se atribuye él mismo. Tras reprocharle su falta de curiosidad (reproche que le ofende), confundimos su tendencia a la contemplación con una

proclividad a desdeñar el género humano. Ese nombre es una designación social. Lo asigna un grupo. Se le llama misántropo al que no cumple con las expectativas de un entorno. El misántropo irrita. Se mantiene al margen al mismo tiempo que permanece en la sociedad. No huye, sino que refunfuña, rumia y, a veces, se deslengua. Suele ser un melancólico.

Como anota Robert Burton en 1621 en *The Anatomy of Melancholy*, «la soledad voluntaria es la compañera habitual de la melancolía, esta le tiende la mano, la lleva a su terreno subrepticia e irrevocablemente, como una sirena, una aguijada o una esfinge». Burton quiere decir que la soledad convierte a los individuos en unos inadaptados para la vida social. Los que se acostumbran a ella se vuelven enseguida unos «misántropos, solo sienten odio por sí mismos y detestan la compañía de los hombres, son unos Timón de Atenas, unos Nabucodonosor».[57] El melancólico se desprecia. La sociedad que solo tiene en cuenta a los sujetos agrupados le considera un asocial. Basta con que critique los códigos comunes para que se le acuse de no querer a sus semejantes. ¿Quién es el auténtico adversario del misántropo? Es la «buena sociedad». El misántropo considera a los ministros de la «buena sociedad» unos hipócritas, unos aduladores incapaces de percibir el valor social de la soledad. Se pasan el tiempo danzando alrededor de sí mismos para incrementar su poder. Desprecian al resto de la sociedad. El misántropo es un moralista.

Albert Camus hizo de Chamfort el «moralista de la rebelión». En sus *Maximes*, este observa con una minuciosidad inmisericorde las costumbres de su época. En los albores de la Revolución francesa, trata de conjugar su hambre de soledad con su necesidad de sociedad.

El diagnóstico que ofrece a sus congéneres es inapelable: «La condición humana es tan miserable que se ven obligados a buscar consuelo en la sociedad a los males de la naturaleza y, en la naturaleza, consuelo a los males de la sociedad. ¡Cuántos hombres no han hallado ni en la una ni en la otra distracción a su dolor!».[58] ¿Cómo deben interpretarse esas oscilaciones del alma humana? ¿Qué atormenta de la sociedad y desagrada de la naturaleza? Chamfort no es Pascal. No atribuye a los hombres ninguna inquietud esencial. Más

bien presume que la inclinación de la soledad por la sociedad, y de la sociedad por la soledad, es la marca de un sistema social. Es la sintaxis de la «buena sociedad», que responde de esa manera a la volubilidad general de las cosas.

Vivir en sociedad amputa el alma, nos dice Chamfort. Las infinitas complicaciones del juego social «paralizan» una parte de ella. El alma se queda coja. Con el fin de evitar una desdicha desmesurada, el moralista preconiza no intentar ser famoso. «Que no te conozcan los que no te conocen» tiene muchos beneficios. La reputación provoca muchos inconvenientes. Más vale elegir la «estima» a la «fama», la «consideración» al «reconocimiento», el «honor» que perdura a la «gloria» que se desvanece. Cuanto más se ensancha el círculo social, más riesgo hay de desplegar la vanidad. En cambio, en un círculo estrecho la vanidad se repliega. Esta cede su sitio al talento, que se explaya y muestra sus atractivos.

Para Chamfort, amistad y soledad son inseparables siempre que esa amistad «no tenga estado» y esté desprovista de herencias o privilegios. Ese tipo de amistad refuerza la confianza. Nace y crece entre los miembros de una sociedad reducida.[59] Cuando el «estado» es grande, la malla de la red social se estrecha. La amistad se encuentra sometida al poder. La confianza se diluye y se convierte rápidamente en desconfianza. Este cambio radical se debe al comportamiento de una parte de la sociedad, esa «buena sociedad» a la que tanto le gustan las intrigas. Los hechos menores tienen grandes consecuencias. De hecho, el reino de la desconfianza dificulta la libertad de todos. Chamfort también recuerda con insistencia que la unión de «estados buenos» no basta para componer una sociedad digna de tal nombre. Es lo que hace creer la «gente de mundo». Incluso piensan representar a la verdadera sociedad. Pero suelen tener «más comidas que hambre», a diferencia de los que tienen «más hambre que comidas». Ignoran cómo es realmente la sociedad. Viven en un universo paralelo, el de la corte.

Al moralista le cuesta soportar su propia lucidez. Considera que la «buena sociedad» es un rebaño. Una agrupación de individuos desprovistos de coraje moral, una asamblea gobernada por «luchas de intereses» y «choques miserables» de orgullos. Para hacerse visible en

sociedad conviene abrir la puerta a las intrigas de la corte. Quien, en cambio, se esfuerza en ser fiel a unos principios y forjar su carácter, se ve empujado a «vivir solo», invisible y olvidado. No prestarse a ese juego es «lo que se llama no ser nada, no existir».[60]

La «buena sociedad» se preserva deformando el lenguaje. Le da la vuelta. Chamfort nos conmina a estar atentos al significado exacto de los términos: «Para tener una idea apropiada de las cosas, hay que interpretar las palabras en el sentido opuesto al que se les da en el mundo. Misántropo, por ejemplo, significa filántropo; mal francés significa buen ciudadano, que señala abusos monstruosos; filósofo, hombre corriente, que sabe que dos y dos son cuatro, etc.».[61] El misántropo es un hombre sensato. El mundo le acusa de despreciar el género humano y traicionar a su patria, pero aquel al que denominan misántropo se limita a criticar a sus detractores. Nada más. Sabe que siente cariño por la humanidad. Tampoco duda de sus verdades esenciales. En lo que respecta a su corazón, lo tiene en el país donde vive.

El cortesano execra al que no lo es. Odia aquello que no se le asemeja. Tacha de misántropos a los individuos que no comparten sus códigos sociales. Considera que el resto de la sociedad está compuesta de «extranjeros». Chamfort le pregunta, por tanto:

> ¿Quién es más extranjero para las personas que lo rodean? ¿Un francés en Pekín o en Macao? ¿Un lapón en Senegal? ¿O no será, por casualidad, un hombre meritorio sin oro y sin títulos que se encuentra entre quienes poseen una de esas dos ventajas o ambas a la vez? ¿No es maravilloso que la sociedad se mantenga con el acuerdo tácito de excluir del reparto de derechos al 95 % de la sociedad?[62]

El moralista sospecha que los pobres, los extranjeros y quizá también las mujeres y los niños sean unos misántropos para la «buena sociedad», unos sujetos desagradables que ignoran las auténticas normas sociales hasta el punto de no llegar a pertenecer a ningún «ámbito» propiamente dicho. Van de aquí para allá como extranjeros apátridas. Sin embargo, el cortesano no se da cuenta de que, al pensar así, todos los que no piensan como él engrosan las filas de los solitarios. Chamfort defiende, en cambio, el derecho de cada cual a

vivir su vida sin obsesionarse con la búsqueda de títulos y de nobleza. Se sulfura y critica a aquellos que identifican al que no es cortesano con un misántropo solitario. Se revela contra la «buena sociedad», que no reconoce el mérito individual que pueda haber al margen de su propia mascarada. Vivir en esa sociedad le resulta «penoso».

A pesar de todo hay una recompensa. Por contraste, la «buena sociedad» «provoca que el retiro le resulte amable». Por tanto, hay que saber decir que no, vivir por sí mismo y asumir la soledad, como hacen quienes identifican la tiranía de las «etiquetas» sociales. Son valientes al elegir la soledad. Plantan cara al cortesano que bromea con su deseo de retiro meditativo, pues tan pronto lo aconseja como lo condena:

> De joven, como necesitaba las pasiones mundanas y me atraían, viéndome forzado a buscar en la sociedad y en el placer alguna distracción a penas crueles, me sermoneaban con el amor por el retiro, por el trabajo, y me aburrían con pedantes peroratas sobre el tema. A los cuarenta años, tras perder las pasiones que hacen que la sociedad sea soportable y al no ver en ella más que la miseria y la futilidad, como no necesitaba del mundo para escapar de unas penas que ya no tenía, el gusto por el retiro y el trabajo se avivó y reemplazó a todo lo demás. Dejé de salir al mundo. Desde entonces no han dejado de atormentarme para que vuelva. Me han acusado de misántropo, etc. ¿Qué conclusión extraer de esta diferencia tan extraña? La necesidad humana de criticarlo todo.[63]

Chamfort es categórico: la «buena sociedad» es lo que domina la vacilación humana entre sociedad y soledad. Como en un teatro de títeres, el cortesano controla los movimientos. Excluye a quien no necesita en ese momento. Después, si no atiende a sus demandas, lo desacredita. No hay nada más sospechoso que un escritor bien considerado en los salones parisinos, miembro de la Academia Francesa, que decide alejarse. Los cortesanos no toleran que un individuo de ese calibre ya no busque las alabanzas de sus semejantes. Les parece ofensivo.

Con la corte no se pueden compartir muchas virtudes. Unos a veces son pérfidos y otras, benévolos. El cortesano es inconstante, tanto por carácter como por táctica. Menosprecia a quienes no lo imitan. Chamfort no quiere caer en los vicios que denuncia y, como se niega a

contradecirse, elige la soledad a conciencia: «Al renunciar al mundo y a la fortuna, he encontrado la felicidad, la calma, la salud e incluso la riqueza; contrariamente a lo que dice el proverbio, carta echada sí puede ser retirada».[64] Abandona el juego y deja la palestra de los intereses individuales. Preserva su voluntad al sacarla del perímetro de los tejemanejes. Espera un estado que «no tenga estado», una condición sin etiquetas, un aprecio sin reputación.

La serenidad que obtiene en el terreno personal no lo convierte en un ermitaño. Por una parte, conoce las miserias de una vida apartada de los asuntos públicos. En soledad se piensa mucho y no se actúa demasiado. Incluso se tiende a «mirarse vivir». Por otra parte, no renuncia al mundo. De hecho, se integra en otra sociedad, la de los «extranjeros». Solitario, Chamfort es un «hombre honesto» que se pone sin vacilar del lado del «95 % de la sociedad». Defiende el bando del mérito contra el de los títulos. Es el motivo por el que se esfuerza en encontrar el «lugar iluminado» desde donde pueda apreciar, «como en una habitación a oscuras, los gestos ridículos de los que pasan por allí».[65] Como hombre honesto que es, observa el teatro de la sociedad. Enciende la luz cuando la habitación se vuelve demasiado oscura y los actores chocan entre sí.

El equívoco de la sociedad se produce al debatir sobre el misántropo. Jean-Jacques Rousseau también rechaza la definición establecida del término. Se muestra severo con Molière. Le reprocha denunciar las malas pasiones y nunca elogiar las virtudes loables. Con respecto a una reflexión sobre el carácter de Alcestes, se pregunta a su vez sobre el significado de la palabra «misántropo»:

> ¿Quién es el misántropo de Molière? Un hombre bueno que detesta las costumbres de su época y la malicia de sus contemporáneos: alguien quien, precisamente porque estima a sus semejantes, odia el mal que se hacen unos a otros y los vicios que provocan dichos males [...]. El enemigo, por tanto, no son los hombres, sino la maldad de unos y el apoyo que esa maldad encuentra en otros. Si no hubiera granujas ni aduladores, al misántropo le gustaría todo el mundo. A este respecto, no hay ni un solo hombre bueno que no sea misántropo; o, mejor dicho, los verdaderos misántropos son los que no piensan así, pues, en el fondo, no conozco un enemigo peor de los hombres que el amigo de todo el mundo, que siempre está encantado con todo, anima sin cesar a los malvados e

incita, mediante su complacencia culpable, los vicios de los que surgen todos los desórdenes de la sociedad.[66]

El misántropo no es un ser asocial. Rousseau niega el contrasentido. Sabe que el término «misántropo» es una denominación de la que se sirve un ámbito determinado para estigmatizar a los individuos que no pertenecen a él desde la cuna y que ignoran sus sutilezas. Al igual que Chamfort, le da la vuelta a los significados y, en consecuencia, los endereza. El misántropo es un filántropo. Aunque el cortesano se proclame «amigo de todo el mundo», halaga a sus semejantes a la vez que los odia en secreto. Pero no engaña a nadie. Al fin y al cabo, la «buena sociedad» está repleta de misántropos.

Al no cortesano «le gusta todo el mundo». Rousseau menciona su propio caso y defiende su «rectitud». Se considera un filántropo que huye de las dobleces mundanas de aristócratas y nobles. Su mayor deseo es proteger a la humanidad de la villanía de esos hombres. Rechaza la teatralidad desmedida del espectáculo de la corte, donde la compostura hipócrita impide mostrarse tal y como se es. Esa sociabilidad es agobiante. Acentúa su deseo de soledad.

Rousseau dice «amar la soledad». Su amor esconde una enfermedad del alma que la sociedad no puede curar, ya que ella lo provoca. Se siente excluido. No es menos cierto que le obsesiona el prestigio de la vida social. Esta contradicción le «disgusta» tanto que los hombres le parecen «extraños, desconocidos, personas que no existen [para él], en definitiva, pues así lo han querido». En lo más hondo de su desesperación, se hace esta pregunta: «Pero yo, indiferente a ellos y a todo, ¿qué soy? ¿Es esto lo que debo buscar?».[67] Desterrado de Ginebra, Rousseau plantea preguntas modernas: cuando se está solo, ¿quién se es exactamente? ¿Cómo diferenciarse de otro y afirmar su singularidad? ¿Tenemos derecho a querer estar solos si todo el mundo dice que el ser humano ha nacido para vivir en sociedad y convertirse en el émulo de otro?

Entre 1784 y 1785, el médico suizo Johann Georg Zimmermann reformula esas preguntas al estudiar el tema de la soledad. Publica cuatro volúmenes eruditos a los que titula *Über die Einsamkeit* [*Sobre la soledad*]. Esta gran obra, que es el resultado de varias modificaciones,

reimpresiones y veinte años de trabajo, es una compilación de referencias clásicas, anécdotas y reflexiones generales. Es un auténtico *best-seller* de la época y lo lee toda la Europa ilustrada. Catalina II de Rusia elogia sus extraordinarios méritos. Incluso propone al autor unirse a su servicio en San Petersburgo. Poco después de esta oferta (que Zimmermann declina), se publica una primera traducción francesa (parcial). Le seguirán las traducciones inglesas, que circularán incluso por los salones del otro lado del Atlántico. Los intelectuales americanos, que se cuestionan mucho sobre su función pública durante la primera mitad del siglo XIX, debaten sobre él. En cuanto oyen la palabra soledad, la relacionan con el nombre del médico. Henry David Thoreau leyó la obra con especial atención. Conservó un ejemplar en los estantes de su biblioteca personal.[68] Comparte la opinión de quien ha escrito que «la propensión a la soledad es [...] en primer lugar, la necesidad de huir de todo lo que odiamos del bullicio del mundo. Además, es el gusto por la independencia y el sosiego. Y también, para un alma bondadosa, es el deseo de disfrutar de la felicidad no codiciada que todo el mundo puede encontrar en su interior».[69]

En su obra, Zimmermann diferencia la soledad de quien huye del mundo. Identifica de inmediato la propensión al fanatismo de los monjes que se encuentran recluidos. Critica sin miramientos la vida «anacorética» y la vocación monástica. Por otra parte, se produce una polémica con representantes de órdenes religiosas, quienes le acusan de ser un ateo militante que no es capaz de ver las reglas de la devoción espiritual. Sin embargo, no es la intención de este consejero áulico en Hannover, que primero fue «primer médico» del rey de Gran Bretaña Jorge III y, después, asistió en su lecho a Federico II de Prusia tras los muros del palacio de Sanssouci en Potsdam. Zimmermann quiere sacar a la soledad de su encierro religioso para ponerla «al alcance del mundo en el que [vive]».[70] Expone que la soledad es «para los hombres», no para los ermitaños. Así, piensa en experiencias variadas. Se interesa por los claustros, analiza las salas de estudio y examina el sentimiento de hastío que se propaga en las ciudades pequeñas. Todo ello da lugar a multitud de testimonios sobre la vida

cotidiana de la época.

El médico quiere mostrar que la soledad es una oportunidad de la que puede hacerse un buen uso. Es una empresa delicada. La «buena sociedad» resulta ser una carrera agotadora. Es una sociedad que fatiga al alma. Además, estar solo no es necesariamente mejor que estar acompañado. Al igual que la sociedad, tiene sus «ventajas» y sus «inconvenientes». Primero, Zimmermann los analiza «de acuerdo a sus necesidades organizativas». Luego, los compara.[71] Por último, se pregunta si el individuo que elige la soledad es capaz de soportarla y de beneficiarse de ella. Para ordenar sus comentarios, sugiere a sus lectores suponer que la soledad sea una experiencia propia de la sociedad, así como relativa a ella. Cuando se opta por la soledad, es conveniente conocer sus leyes específicas. Es entonces cuando se ve que esas leyes no contradicen las reglas que sostienen una sociedad. La soledad no es lo contrario de la sociedad, sino uno de sus apoyos más firmes.

Zimmermann es un hombre de mundo. Conoce las maquinaciones ocultas de la cultura aristocrática. No desaprueba por completo el comportamiento del cortesano: ¿acaso no ha escrito él un ensayo sobre el orgullo nacional y ha servido a reyes en varias ocasiones? Aprecia esa sociabilidad que, en su opinión, contribuye al prestigio de un país. Sin embargo, no está del lado de la «buena sociedad». Considera que no «aparecer» también es noble. Aquel que no se preocupa de las etiquetas y que pone celosos a sus enemigos inspira simpatía. No hay ninguna necesidad de mostrarse amable con todo el mundo.

Su crítica se centra primero en una contradicción que desea resolver. Los abderitanos desprecian al solitario Demócrito. Estaban tan satisfechos con su forma de vida que no podían concebir otra. Al cortesano también le complace el «torbellino» de su existencia. No puede imaginarse que haya quien encuentre la felicidad en aguas más tranquilas. Pero, cuando se plantea seriamente la soledad, solo le atribuye beneficios y empieza a codiciarla con fervor.

¿Por qué rechazar lo que se desea? El cortesano confunde los vicios y las virtudes. Es de voluntad débil. No tiene el valor de tomar la vía

de la soledad porque teme alejarse demasiado del poder. Prefiere permanecer en su entorno. La soledad le parece un juego sin vencedores ni vencidos. No gana nada. La «partida» del mundo es más ventajosa. No quiere «abandonarla», por retomar las palabras de Chamfort. No le falta razón. La soledad tiene sus defectos. El solitario no se percata de la trampa hasta que se encierra en una pequeña celda para olvidar «las miserias de la vida». Incluso Cristo sucumbió a la tentación de estar completamente solo. En esta ambición se esconde una incongruencia. Y la incongruencia se convierte en una obsesión: huir por huir, a pesar de lo absurdo de la situación. Ahí hay otra *contradictio in adjecto*.

Rousseau es una de las lecturas de Zimmermann. El médico comenta extensamente las *Lettres à Malesherbes* y analiza la patología que transmiten. Rousseau quiere que se olviden de él. Al mismo tiempo, desea que hablen de él y de sus escritos. Pretende sentirse ignorado a la par que reconocido. Aspira al sosiego y a la gloria. Zimmermann descifra ese aspecto de la personalidad de Rousseau, que ilustra sus ideas sobre lo difícil que le resulta soportar la soledad y la felicidad artificial de la gente de mundo. Al igual que su predecesor, alaba la vida campestre sencilla y activa. Pues ¿hay algo más incongruente que «exhibirse en la corte con una sonrisa de oreja a oreja cuando al corazón lo están devorando las preocupaciones»? Más vale quedarse en el campo. Zimmermann está igual de convencido de que la «sociedad es nuestra necesidad primera» y de que la popularidad, siempre volátil, no permite satisfacerla.

El solitario puede hablar con las «rocas» que lo rodean, pero no basta con la naturaleza. Aplaca sin consolar. Tranquiliza sin disipar la inquietud que surge ante la ausencia de un semejante. Para Zimmermann, las almas no «simpatizan» con la naturaleza, sino que se entienden entre ellas con un «trato afectuoso»: «Lejos de la gente, la mayor parte de nuestro conocimiento, nuestras sensaciones y nuestros pensamientos solo nos resultan placenteros cuando se los contamos a alguien». Un ejemplo: el paseante que siempre camina solo no es feliz al andar. Hay que ser al menos dos.[72]

¿Qué ventajas tiene, entonces, la soledad? Son muchos los que

disfrutan de la vida apartados del «torrente de costumbres generales». Para unos, es prueba de un temperamento arisco o muy tímido. Otros ven en ella un carácter ilustre, un alma que no persigue la pereza, sino el recogimiento. Se descansa de la sociedad cuando se ha sufrido una «indigestión». De tanto ocuparse de los demás, uno se olvida de sí mismo:

> El anhelo de descanso y de volverse hacia uno mismo surge de forma natural al haberse dedicado a los demás durante mucho tiempo y, sobre todo, en contra de su voluntad. Sin independencia y sin tranquilidad no se disfruta realmente de uno mismo. Puede que haya hombres que no se comporten mejor que cuando creen no ser dueños de sí mismos, es decir, cuando no tienen ni un momento durante el día en que puedan ejercer su voluntad [...]. Una visita cuyo único fin es cortejar es el menester más triste de la Tierra para quien tiene algo de filosofía en la cabeza.[73]

Zimmermann aclara qué significa el deseo de soledad. Quien ya no quiere correr detrás de las visitas abandona la «parte maquinal de sus ocupaciones». Hace tabla rasa de las obligaciones falsas, lo simplifica todo y piensa en él. Ya solo hace lo que quiere. Descubre que puede vivir su vida como quiera. Hasta ese momento, las distracciones constantes le habían privado de sí mismo. Ahora lo entiende. Librará una guerra sin piedad contra la distracción. Sabe que esta debilita el alma, le impide vivir el presente y empeñarse en su trabajo como es debido. Incluso le entorpece superar los pesares de la vida, las enfermedades, la muerte o la tristeza. Además, le embota la mente. Por el contrario, cuando estamos solos nos confiamos verdades a nosotros mismos. Nos volvemos firmes y tomamos decisiones: rechazar la dispersión, aceptar el paso del tiempo, aguantar con serenidad los ataques personales. Estas virtudes se adquieren apartándose del bullicio del mundo. La soledad forja el carácter.

La excitación constante de los sentidos altera la mente y la distrae. La empuja hacia el aburrimiento. De hecho, la dispersión «vacía el alma». No le permite tener una «idea propia» y, cuantas menos ideas propias se tienen, el aburrimiento es mayor. Y al contrario: el «gusto por la soledad» se explica por la aversión a distraerse y el deseo de reapropiarse de ideas. Zimmermann insta a sus lectores a protegerse

del incremento de actividades inútiles. Les sugiere renegar de la dictadura de la agenda y no valorar el día en función de las cosas que han hecho, como si fuera una carrera de rendimiento. Así es el «hombre de buen gusto». Su cabeza no es como «un despacho de negocios». Por eso, este hombre libre es capaz de denunciar el excesivo afán por los títulos. Se diferencia de la «buena sociedad» en que reconoce los méritos de unos y de otros. Se convierte en un «iluminado».

En soledad «cada cual piensa como le place».[74] El solitario organiza su vida al margen de pensamientos reflejos y del sentido común. Vuelve a surgir la objeción de la misantropía. En esta ocasión, Zimmermann reivindica un uso inteligente de la soledad: «desde el momento en que se le ponen límites al gusto por la dispersión, solo un insensato puede tacharlo en el acto de misantropía». Criticar la distracción no implica desdeñar el género humano. El médico aparta de un plumazo el sofisma que sostiene la objeción. Afirma que la facultad de razonar se elabora en buena parte en soledad. Cuando no nos distraemos, estamos en mejores condiciones para desechar los juicios falsos que tanto abundan en la sociedad.

El espíritu crítico de Zimmermann es el de la Ilustración. Considera que la soledad es «el contraveneno para la misantropía». La expresión es muy oportuna. Un contraveneno es un antídoto. Este suele administrarse para retrasar el avance de una sustancia que tal vez ya está actuando. Mediante esta imagen, el médico pretende mostrar que el solitario no es un misántropo. Simplemente, es lúcido con respecto al «camino oblicuo que suelen tomar las cosas en [la] cabeza» de los hombres. Su lucidez no le exime del gusto por las ilusiones. Él también debe esforzarse por no huir del mundo. No encontrará en la soledad la perfección que echa en falta. Si tiene una idea demasiado elevada de la perfección, creerá que la sociedad es más imperfecta de lo que es. Errará en el propósito al que aspira. Ahora bien, ese propósito debe enseñar «a pensar mejor, a juzgar mejor, a comportarse mejor» y no a reverenciar la soledad «por seguir la moda».[75]

A lo largo de los cuatro volúmenes, Zimmermann eleva la soledad al rango de una experiencia ilustrada. Es el individuo capaz de estar

solo quien proporciona la prueba del progreso de la Ilustración en la sociedad. Si todo el mundo dispusiera de momentos regulares de soledad, quizá mejorarían los hábitos y los caracteres.

Pero el médico es realista. Sabe que la soledad también «embota». Esta representa un «esfuerzo tan grande» que puede producir un efecto contrario al esperado. Existe el riesgo de que el solitario llegue a considerar «de forma implacable» que sus ideas son «preferibles a las de los demás». Entonces, ya no puede «soportar la contradicción». No admite que sus opiniones privadas se discutan en público y empieza a creer que el mundo es como lo piensa. Acaba «queriéndose solo a sí mismo». El espíritu crítico se vuelve contra él y se transforma en un espíritu dogmático. La soledad ya no le procura la paz necesaria para tener buen criterio. Se convierte en el lecho de la intolerancia. Ninguna soledad está exenta de peligros.

Es así como se produce la paradoja del gabinete del ilustrado. Por falta de «uso del mundo», muchos eruditos consideran que sus opiniones son superiores, dice Zimmermann. Deberían salir de su habitación para admitir que otros puntos de vista también son importantes:

> Al pasar de su gabinete al mundo, los eruditos salen de un territorio que les resulta familiar para entrar en otro donde todo parece nuevo y desconocido [...], el trato con el mundo es una fuente inagotable para depurar sus ideas y adquirir otras. Le da al espíritu tal carácter y a las maneras tal afabilidad, flexibilidad y fuerza, que hacen que se realicen cosas aparentemente imposibles, que se pongan en movimiento los ánimos y se persuadan las mentes. ¡Hay tantos eruditos que quieren aclarar el mundo desde el fondo de su retiro oscuro y que no saben cómo influir en los hombres![76]

Hoy en día diríamos que es una crítica fácil, de tanto como se ha usado desde entonces. Sigue siendo pertinente, pues es cierto que, para sacar provecho y sabiduría de los libros, no basta con leerlos (de acuerdo con la frase de Bacon que cita Zimmermann).

En el momento en que defiende las virtudes de la soledad, nuestro médico elogia, por tanto, el «trato con el mundo». No hay una contradicción, pues soledad y sociedad nunca se disocian. Incluso los excesos de una se analizan en paralelo con los de la otra. De hecho, a

ninguna le falta la ilusión. ¿Existen solitarios que nunca hayan pensado en convertirse en santos? ¿Hay mundanos que no sean melancólicos? Este último caso interesa en particular a Zimmermann. Lo propio del mundano es que solo puede poner en orden las ideas «durante escasos momentos». Tanto es así que pierde las «ganas de mundo». Se vuelve melancólico. Esta melancolía surge de las vacilaciones de su imaginación. Toma los sueños por realidad sin que nadie contradiga sus proyectos. La soledad, si es radical, sin duda es una locura. Pero la distracción continua es un error.

El problema principal al estar en soledad es que uno carga con sus penas. Nadie se cura de la desesperación refugiándose en un convento. Entre cuatro paredes, nada se olvida. Las heridas se reabren. La imaginación, dejada a su suerte, las vuelve aún más punzantes. El pasado es un «espectro» que persigue sin tregua al solitario. Por este motivo, no se recomienda la soledad a las «almas vacías» que huyen todo el tiempo. Zimmermann la desaconseja absolutamente a los individuos «dotados de gran susceptibilidad, imaginación viva y pasiones ardientes, pues siempre magnifican tales cualidades. En soledad, nuestras pasiones nos hacen compañía; cualquier malestar espiritual cobra mayor importancia, ya que elucubramos continua y profundamente quiénes somos o quiénes éramos».

Estos inconvenientes de la soledad no impiden a otros individuos disfrutar de sus ventajas:

> he aquí el mayor triunfo de la soledad: no hay pena o tristeza que no alivie y que no acabe curando si sabe usarse bien. En verdad, esta sanación sucede poco a poco y por grados. El arte de vivir consigo mismo exige tanta experiencia, es el resultado de tantos sucesos diversos, de tantas situaciones particulares que moldean los caracteres, que hay que estar muy preparado para la soledad antes de esperar unos efectos semejantes.77

¿Cómo se consigue vivir de esa manera? ¿Mediante la lectura y el estudio? ¿Haciendo ejercicio? ¿Con la meditación, que concilia al individuo consigo mismo como «un ojo que nos ve a todos» y que disipa los prejuicios? ¿Inventándose a un «amigo» interior, único consuelo cuando la muerte se lleva al ser amado o sobreviene una enfermedad?

Zimmermann plantea una propedéutica para los más jóvenes, a quienes denomina «corazones juveniles». Les propone un método: «tratar de forma alterna con los demás y consigo mismos».[78] Como está convencido de que es imposible encontrar la felicidad únicamente dentro de uno mismo, en el ámbito enclaustrado de la interioridad, aconseja compaginar los beneficios de la soledad con los de la sociedad:

> Se reirían de mí si dijera que la soledad es una escuela donde aprendemos a conocer a los hombres. No obstante, es cierto que en la sociedad acumulamos material para pensar, sin obtener nunca mucho provecho de ello. A decir verdad, en el mundo nos limitamos a observar y es después, en soledad, cuando clasificamos nuestras observaciones y las aplicamos. Por tanto, desde este punto de vista, no veo cómo podríamos llamar envidioso o misántropo a quien trata de averiguar las debilidades más recónditas de los hombres y expone sus imperfecciones y sus errores [...]. En esa exposición tan despectiva tan solo veo un sentido de la observación.[79]

Quien desarrolla el sentido de la observación incrementa las probabilidades de disfrutar de la soledad, a la vez que disfruta de la sociedad. Quedándose algo apartado, perfecciona la facultad de pensar por sí mismo, que amplía y ejercita al relacionarse con la gente. Todo depende del uso que haga tanto de la soledad como de la sociedad. Según el razonamiento de Zimmermann, el solitario es un ciudadano del mundo en potencia, si no en acto. De hecho, es necesario lo siguiente:

> que nuestros escritores conozcan un mundo distinto al de su universidad, su pequeña ciudad o la casa donde vive su tutor. Tienen que formarse para tratar con hombres de todo tipo de naciones y de toda condición. No deben desdeñar la alta sociedad, pero tampoco evitar a las personas de una clase inferior. Pero sí deben retirarse frecuentemente de todo contacto, vivir solitarios a menudo y durante mucho tiempo, saber renunciar a todos los placeres, a todos los vínculos con la sociedad y, sobre todo, dejar de buscar la aprobación de su entorno, de no ser así, estarán obligados a decir lo que no es o a ocultar lo que sí está.[80]

El sentido de la observación es valioso. Permite «apreciar correctamente su posición con respecto a sí mismo y al mundo». El «cosmopolita» necesita tanto la soledad como a la sociedad. Es un

solitario cuando disfruta de la autonomía que le proporciona poder pensar por sí mismo. Es un ciudadano cuando entra en contacto con las enseñanzas de otros pueblos. Uno se convierte en ciudadano del mundo cuando combina de esta manera los ritmos de la soledad y de la sociedad.

Para Zimmermann, el cosmopolita no es solo un viajero. Es también un «hombre honesto» en el sentido que lo entiende Chamfort. Sabe vivir con los demás y respetar las buenas maneras sin padecer la dependencia que estas imponen. Tras ausentarse durante un tiempo, a veces se presenta en sociedad con ropa pasada de moda. Da igual, porque le sacará provecho. Lo básico es «atemperar los inconvenientes de la soledad mediante la compañía de la gente, como los de la sociedad a través de la soledad. Pero no hay que querer una u otra de forma exclusiva o en exceso».[81] Para educar al individuo, Zimmermann no aconseja un poco de soledad por aquí y un poco de sociedad por allá. Su posología es mucho más seria. Compensa los defectos de la soledad y de la sociedad gracias a sus ventajas. No contrapone, por tanto, soledad a sociedad. Las convierte en indisociables. Así espera prevenir tanto el empacho de una como el hartazgo de la otra.

La soledad no tiene mucho que ver con la misantropía. Es, más bien, el secreto de una vida sencilla que hace que el individuo sea libre. De la misma manera, la soledad acaba con el equívoco de la sociedad. Nadie tiene la obligación de ir a buscar consuelo en la naturaleza. En unos términos muy rousseaunianos, Zimmermann da carpetazo a la acusación de misantropía:

> Hay nobles que han sostenido que todos los placeres de la soledad conducen a la misantropía o, peor aún, que la misantropía los procura; pero yo pienso que es más habitual llevarse el mal humor a casa al irse de una reunión numerosa que salir de casa con él para ir por el mundo [...]. En general, la cantidad de misantropía no es mayor en el misántropo que en el hombre mundano. De hecho, el primero solo odia el vicio y la demencia; en cambio, el hombre mundano, superficial y ocioso, que corre de un círculo a otro, que deja una mesa de juego para ponerse en otra, detesta todo lo que se diferencia mediante acciones o escritos y, al reírse de todo lo que granjea la reputación, demuestra que no espera ni reputación ni estima para sí mismo.[82]

Se devuelve a la misantropía a su estatus correcto. Ya no es la designación social de un grupo que realiza otro grupo. Es un componente de la naturaleza humana. El misántropo no hace más que rechazar lo que no resulta amable de sus semejantes. Es un hombre con juicio. La soledad no es su privilegio, aunque tienda a ella. En cuanto al mundano, este se muestra más misántropo que el supuesto misántropo. Desprecia lo que debería apreciar, sobre todo las obras intelectuales. Odia el mérito que distingue al individuo que no tiene títulos. La soledad del cosmopolita le sentaría bien. Disfrutaría del placer de pensar por sí mismo. Recuperar ese placer le permitiría volver a la sociedad sin desconfiar de quienes defienden su originalidad en el ámbito cultural. Gozaría tanto de la vida solitaria como de la civil. Por suerte, es la naturaleza quien establece la norma. Lo pone todo en su lugar porque «no quiere que seamos unos misántropos». Por lo demás, el solitario se vuelve hacia ella cuando quiere un poco de tranquilidad.

El solitario no corta del todo con la sociedad. A menudo se aleja de un ambiente demasiado jerárquico y artificioso en exceso. Cuando él mismo es un mundano, trata de moderar sus tormentos de hombre frívolo. En uno u otro momento, siempre regresa al juego social. La moraleja de la historia es evidente: «Hay que intentar sentirse querido por todo el mundo, abstenerse de agachar la cabeza ante nadie y saber irse del mundo por propia voluntad, sin huir de él».[83] Humanidad, libertad y desapego son los tres ingredientes de la filosofía de la soledad voluntaria.

En soledad, queremos estar con nosotros mismos sin que nadie interfiera. No es una tarea fácil. Hay que ser fuerte para alcanzar el estado de soledad interior. Al recogerse, el alma intenta olvidar aquello que le impide estar en calma. Se aparta de quienes la crispan, pero nunca se aleja de la sociedad. A menudo aprovecha para observarla mejor. Y termina volviendo a su lado. Además, todo el mundo sabe que no es conveniente pensar demasiado en la soledad. No hay nada peor que el solitario melancólico que se retira a deliberar sobre su melancolía. Ya no da crédito a los vínculos sociales. Rebate cualquier opinión. No obstante, este supuesto es raro. Al fin y al cabo, el misántropo es una ficción. Rousseau tiene razón al recordar que «el auténtico misántropo es un monstruo. Si existiera, no daría risa, sino pánico».[84]

Sigue latiendo una sospecha: el solitario no sigue el mismo juego de todo el mundo. Se piensa que abandona algo, que renuncia al mundo y que desprecia el bien común. Es como si dimitiera y se despidiese para siempre. Por eso se difunde el argumento de que «rechaza lo que todo el mundo aprecia» y «aprecia lo que todo el mundo rechaza», en palabras de Johann Georg Zimmermann. Solo hace lo que le gusta. Su libertad es insoportable. Le reprochan que sea libre. En definitiva, el solitario provoca desconfianza.

Elegir la soledad y participar en la vida ciudadana suelen percibirse como actos contradictorios. La desconfianza hacia el solitario procede, en parte, de las teorías clásicas del ingreso en la sociedad y su impronta en el imaginario colectivo. Tomemos el ejemplo del *Common Sense* de Thomas Paine. En este panfleto, que se publicó en 1776, unos meses antes de la Declaración de Independencia estadounidense, el origen de la sociedad se explica por la imposibilidad de los primeros hombres de soportar la soledad. En primer lugar, Paine imagina «un número reducido de personas que se establecieron en algún lugar aislado del mundo, sin relación con los demás». Después, escribe que «en ese estado de libertad natural, la

sociedad será en lo primero que piensen. Mil razones les incitarán a esta idea; la fuerza de un hombre es tan inferior a sus necesidades, su carácter está tan poco hecho para una soledad eterna, que enseguida se ve obligado a pedir ayuda y socorro a alguien que, por su parte, se encuentra en la misma situación».[85] El autor piensa en los emigrantes europeos que llegan al nuevo continente. Sus ansias de supervivencia funcionan como una «fuerza gravitacional». Los reúne. Luego, Paine exhorta a los estadounidenses a alzarse contra la tutela británica. De entrada, recusa la soledad para iniciar la lucha por la independencia.

En la mayoría de las historias de la fundación de un vínculo civil, los individuos abandonan ese estado que los teóricos del derecho natural llaman «estado de naturaleza». En Paine, como en muchos otros, la soledad designa esa condición primitiva de la humanidad en que la sociedad debe separarse para poder nacer. Renunciar a la soledad es aceptar que se encarne una voluntad en un Gobierno y un Estado. Al construir una sociedad, los hombres se ponen bajo una autoridad que está obligada a garantizar la igualdad y la seguridad. Se convierten en ciudadanos conforme a su capacidad para no seguir aislados y someterse a unos organismos que garantizan unos derechos fundamentales. La soledad es el potenciador de la sociedad política.

A la soledad, relegada a un estado de la naturaleza salvaje y anárquica, se la descalifica. La urbanidad se desarrolla oponiéndose a ese estado. Desde el momento en que los hombres se agrupan, descartan la posibilidad de estar solos. Este rechazo a la soledad ocupa un lugar fundamental en la idea que tenemos del inicio de la política. Explica el recelo hacia los individuos que dan un paso al lado: los que desean la soledad son unos aprovechados. Quieren disfrutar del Estado sin participar en las tareas comunes. No piensan en el interés general ni en la seguridad de todos. Tal vez esconden un carácter asilvestrado. No son ciudadanos de verdad.

En la cultura estadounidense, la soledad adoptó otro significado. En el siglo XVIII, el individuo que se va a vivir a tierras lejanas forma parte de los que ocupan la «frontera», ese límite imaginario entre la civilización y la barbarie que la conquista del Oeste[86] siempre frenaba. Ese individuo sigue luchando contra los ingleses que se han adueñado

del territorio. Suele ser un «ermitaño», un disidente de las llanuras que «privatiza» el vasto territorio del continente. Resiste a la dominación británica en soledad. Toma unas tierras en su mayoría francas.

El ermitaño americano huye a la naturaleza. No es un comportamiento antisocial. Su deseo de soledad es político. Lo paradójico es que se forja con la privación. Cuando el ermitaño elige «sustituir la sociabilidad por una privación postsocial», no solo se va a vivir con los osos. Demuestra que su voluntad de reforma moral y social no tolera el compromiso. Desde su cabaña o su cueva, habla en voz alta. Se le oye de lejos. No duda en reivindicar sus principios. Su singularidad sorprende aún más a los representantes políticos y a los escritores porque también consigue organizar su intimidad. En su retiro conjuga la necesidad de aislarse y un declarado interés por el bien público. El ermitaño sorprende y convence. En vez de refutar el espíritu constitucional, lo completa y lo mejora. Un ermitaño que vivía en una gruta junto al mar fue el ejemplo que inspiró el gesto de Thomas Spence, ese abogado (inglés, por lo demás) que quería colectivizar la tierra y que grabó en las paredes de una cueva la expresión *rights of man*.[87]

Durante el periodo que precede a la Independencia, la figura del ermitaño es muy popular. Todo el mundo la utiliza. Los conservadores, a veces incluso los antifederalistas, se apropian de ella para criticar el vínculo social que, a su parecer, se está deshaciendo. Los progresistas y los federalistas la toman para condenar las injusticias del sistema político. En la literatura popular sobre el retiro, sobre todo en los almanaques publicados en el siglo XVIII en Inglaterra y Estados Unidos, los ermitaños representan la «pareja cultural» de las teorías políticas:

> Que el problema de la soledad ocupe un lugar central en los debates públicos sobre la formación del Estado obliga a los investigadores a revisar las tensiones durante los decenios revolucionarios. Lo que surge entonces no es tanto la visión común de una época del contrato social (o de una época constitucional) como un argumento contra la posibilidad de una síntesis semejante. Ese periodo estuvo marcado por una fascinación por la sociabilidad y la soledad, por historias de entrada y salida en la sociedad civil, por el entusiasmo hacia las constituciones escritas y una ansiedad por los textos jurídicos, por los conceptos opuestos de

> Estado que han creado los individuos y los individuos que ha creado el Estado y por el enaltecimiento de la deliberación pública, atenuado por la sospecha de que los individuos toman mejores decisiones cuando están solos o en privado.[88]

Inscrita en esta tradición, la soledad voluntaria forma parte de la política. Se le reconocen sus beneficios al más alto nivel. El presidente Thomas Jefferson aconsejaba a los «profesionales de la política» desvincularse periódicamente de las «intrigas del Estado». Además, en 1769 se había construido una residencia en Monticello. Daba a entender que dedicarse a la política implicaba no dedicarse a ella todo el tiempo. Si no, la conciencia pública y el sentido de la justicia se debilitan.[89]

Es una cuestión de *good sense*. Y también es necesario admitir la escenificación de ese «sentido común» que no contrapone la soledad a la sociedad. Persiste la objeción del misántropo egoísta, como atestigua la reciente polémica sobre un hito de la cultura estadounidense.

Kathryn Schulz ataca desde las columnas del *New Yorker* la «miopía moral» de un autor que es también un emblema de la literatura mundial.[90] La autora asesta un golpe a la reputación de Henry David Thoreau. El artículo empieza con la descripción que hace Thoreau en su obra *Cape Code* de los cuerpos de inmigrantes irlandeses que yacen en una playa cerca de Cohasset Harbor, unos días después del naufragio de su barco. Thoreau está allí. Advierte que los cadáveres de las madres y los de sus hijos se han colocado unos junto a los otros, antes de ser enterrados en los ataúdes preparados a tal efecto. Schulz critica a ese «testigo impasible» que analiza que un cuerpo solo le hubiera impresionado más y que la tormenta ha dejado la bahía en un estado cercano a lo sublime. La autora lamenta que no tenga ni asomo de piedad.

Schulz aprovecha para releer *Walden*. Afirma que su autor posee un carácter «egocéntrico» y «narcisista». Es, incluso, un «fanático del autocontrol». Thoreau es «inflexible con que no necesita nada ni a nadie excepto a sí mismo para comprender el mundo y prosperar en él». Carece de sentido del humor y es purista en exceso. Un ejemplo es su abstinencia alimentaria. Además, trata a sus compatriotas como

«perros» molestos, no siente ninguna estima hacia la especie humana, se muestra «egoísta» y con unas ideas tan «parroquiales» que hace «de su falta de curiosidad, una virtud». Detesta viajar y preconiza no leer la prensa. Por último, juzga que la civilización es como un océano de microbios que lo contamina todo. Al fin y al cabo, Thoreau pretende ser «Adán antes de Eva: ser el primer hombre, íntegro, totalmente solo en su Edén». Sin duda, un retrato tan corrosivo enturbia el agua, famosa por ser mansa, del estanque de Walden.

Pero hay algo peor. Thoreau ofrecería una «filosofía política pobre». No se fía de las instituciones. Solo confía en su intuición personal y en su intransigencia. No cree más que en las verdades que le revela la naturaleza. Como, por otro lado, reivindica una conciencia política, su postura es inconsecuente. Una conciencia que saca sus convicciones de la naturaleza, ¿es capaz de pensar en los asuntos públicos? ¿Vivir junto a un estanque legitima considerar con seriedad la forma de gobernar correctamente un país? ¿Cómo resolvería Thoreau, por ejemplo, un conflicto entre personas que expresan opiniones políticas contradictorias?

Schulz extrae dos lecturas. La opción benevolente es que *Walden* es una «meditación semificcional» que debe leerse como una novela. La opción menos benevolente es que Thoreau no es más que un escritor que adorna sus memorias. Se presenta como un héroe mediante «la historia de un exilio voluntario de la sociedad, una confrontación perpetua entre lo incivilizado y la soledad». El problema, dice Schulz, es que la segunda opción es un mito. Recuerda que la casa familiar se encontraba a veinte minutos andando de donde se había exiliado y que Thoreau regresaba varias veces a la semana. Llevaba la ropa a lavar y hallaba consuelo degustando los pasteles de su madre. Solía cenar con sus amigos. Incluso sus hermanas iban a la cabaña de visita. Nunca vivió en las extensas praderas al otro lado de la frontera. No conoce el «mundo salvaje».

Schulz concluye su artículo tachando a Thoreau de hipócrita. Si seguimos «apreciando» *Walden* es porque lo «leemos de manera selectiva». Tomamos lo que nos interesa. No deja de ser el libro de un adolescente inestable que duda entre la «aspiración» y la «ejecución».

Thoreau nunca encuentra un equilibrio entre el individuo y la sociedad. Se regodea en la pereza y no reconoce la autoridad de los precursores ni la del sentido común. No nos enseña nada «acerca de cómo vivir con los demás» por una sencilla razón: su psicología es una «especie de naufragio». Schulz denuncia la siguiente contradicción: «Y, sin embargo, consideramos este libro como un clásico, así como a su autor un modelo moral: un hombre cuyo mayor deseo y acto fue darnos la espalda a todos».

Es una acusación grave. Genera respuestas. La mayoría de los comentaristas reconocen el «absolutismo moral» de Thoreau y admiten su «temperamento despótico».[91] No obstante, Jedediah Purdy defiende en *The Atlantic* la hipótesis de que a Thoreau le convienen sus contradicciones. Retoma la opinión de Ralph Waldo Emerson, que había destacado el gusto de su compatriota por las paradojas. Thoreau es «irónico». Schulz considera que Thoreau no logra aclarar sus incoherencias. Purdy, en cambio, recuerda que el escritor hace un elogio del «desdoblamiento» (*doubleness*) y que otorga a cada cual la capacidad de observarse para «registrar la curiosa variedad de sus propias perspectivas». Por otro lado, desde el punto de vista humano y político, Thoreau es muy claro. Defiende con rotundidad a los indios americanos. Critica sin ambages la esclavitud. ¿Sería, entonces, un «mal ciudadano que hubiera tenido la razón en razones equivocadas» en lo que concierne a las dos causas más importantes de su siglo?

Thoreau no nos da la espalda, afirma Purdy. Al contrario: no deja de pensar en nosotros. No es un misántropo. Consulta a todo el mundo cada vez que va a algún sitio. Otro comentarista precisa que, efectivamente, Thoreau era «provinciano» en sus desplazamientos pero que «en sus lecturas, era cosmopolita». ¿Y lo de su «falta de curiosidad» Investigaba sin descanso fenómenos tanto naturales como humanos. En sus viajes por Concord, así como a Cape Code o a Maine, no dejaba de preguntar a los foráneos (leñadores, ostricultores o granjeros). Confería a los nativos americanos la categoría de nobles salvajes, los volvía exóticos, y ofrecía versiones fonéticas, inaceptables hoy en día, del inglés imperfecto que hablaba la gente con la que se cruzaba; sin embargo, los trataba con respeto cuando iba a verlos,

cuando les hacía preguntas y cuando viajaba a su lado, y trataba de aprender sobre ellos y de ellos durante sus largos paseos».[92]

Ahí se nos ofrece una imagen muy distinta. Thoreau se convierte en un compañero de camino, un etnólogo de la cotidianidad, un documentalista de la oralidad. Es un «Montaigne americano» que observa las costumbres de sus compatriotas. Su curiosidad por el mundo natural no se queda atrás. Esta, por ejemplo, siguiendo los pasos del geógrafo y naturalista Alexander von Humboldt, le incita a coleccionar muestras de plantas y de insectos que todavía hoy ayudan a los investigadores a representar las gráficas históricas del calentamiento global.[93]

¿Cuáles son esas perspectivas de «curiosa variedad»? Purdy incita a tomarse en serio ese «tipo de sociabilidad peculiar» que caracteriza al ciudadano «turbulento» que es Thoreau. Hace hincapié en su manera de estar «al margen del juego y en el centro de él» (*in and out the game*, en palabras de Walt Whitman). Le toma por «una versión de Nueva Inglaterra del renunciante hindú que se aparta de la sociedad a la vez que permanece cerca de ella». Pero Thoreau no tiene un carácter «parroquial», solo está convencido de que no es necesario viajar por el mundo para aguzar la conciencia. Es preferible empezar por prestarle atención al lugar donde se vive: ahí puede «verse el universo» entero.

A fin de hacerle justicia, el párrafo que narra el naufragio de Cohasset Harbor debe citarse en su totalidad. Descubrimos que, en las líneas precedentes a las mencionadas por Schulz, Thoreau se preocupa de «rendir homenaje a los fallecidos, individualizarlos y mostrárnoslos en la prosa como si se tratara de una fotografía, pero de manera más elocuente». Con ese «estoicismo» consolador, Thoreau garantiza a sus lectores que las almas de los muertos han llegado a puerto. Donovan Hohn, por su parte, no lee en el resumen del suceso «un síntoma de indiferencia, sino un antídoto», una sensibilidad que compone el caldo de cultivo de un pensamiento político. Junto con Purdy, considera que Thoreau señala las injusticias. Es lo más actual que nos dice, pero lo hace a su manera. Cree más en la «justicia» que en la «urbanidad». Además, no rechaza la gobernabilidad, sino que desea «un Gobierno

mejor». Dicho de otro modo, constata que hay leyes injustas. Pide que se enmienden. Si no se introducen enmiendas, preconiza que las leyes se transgredan. Como acto de «resistencia», la transgresión no es una «finalidad», nos recuerda a menudo Thoreau. Es el «comienzo» de una acción cuando el Gobierno rechaza abolir las leyes inicuas que ha promulgado. Thoreau no es, por tanto, ni un adolescente insensato ni un conspirador insurrecto. Es un «amigo complicado» porque es exigente. No obstante, es un «interlocutor útil», en palabras de Purdy.

La polémica sobre Thoreau es instructiva. Le concede importancia tanto al personaje literario como al análisis de un carácter psicológico. También puntualiza la función social de la soledad voluntaria. Desvela cuál es el escenario que permite compaginar el «compromiso» con el «desapego», participar en la vida civil y estudiar la naturaleza. Hohn lo resume de forma sencilla: «¿Cómo se puede vivir en América con la libertad intelectual de un Montaigne, pero sin la categoría y la riqueza de Montaigne? ¿Cómo es posible estudiar el cosmos con la pasión y la perspicacia de un Humboldt, pero sin un billete de barco o un mecenas?». Thoreau diría que la condición social no sirve de mucho, que se puede observar el mundo desde casa y que la soledad, lejos de ser una reacción solipsista ante la obligación de formar parte de la sociedad, es más bien un método a disposición de todo el mundo para gozar de la naturaleza y, al mismo tiempo, indignarse por las injusticias.

No todo el mundo lo entiende del mismo modo.

En un texto que dedica a la soledad y a la sociedad, Emerson lo duda. Cuenta que, en uno de sus viajes, conoció a un humorista cuyo único defecto era no poder «estar en la misma sintonía que el otro». Siempre se sentía desajustado y torpe, por lo que se había refugiado varias veces en lugares apartados para estar totalmente solo. Huyó de la ciudad al campo y decoró el jardín de su casa con numerosos árboles para esconderse de las miradas de los demás: «El mayor cumplido que se le puede hacer es darle a entender que no le habías visto en casa, o por la calle si te lo encuentras». A este triste humorista, señala el filósofo, le habría encantado que le dieran el anillo de oro de Giges, que, según narra Platón, volvió invisible a este

pastor.

Emerson descubre que su amigo no es el único que quiere desaparecer. De manera general, hay una necesidad «intensa» de soledad. Les pasa a todos los hombres. Por eso, la «cooperación» solo se da por casualidad. Cuando elogia la simpatía, Emerson sigue oponiendo soledad y sociedad: «De vez en cuando, un hombre de temperamento exquisito puede y debe vivir solo; pero si se enclaustra a la mayoría de los hombres, se les separa [...]. Es difícil cautivarnos, estimularnos, pero la simpatía nos proporciona fuerza y resistencia. La armonía enardece a la gente y dota de entusiasmo a una tarea que, estando solo, no se suele conseguir».[94]

Al juntarse con los demás, cada cual incrementa su vitalidad y desarrolla tanto su valor como su espíritu de iniciativa. Cuando las voluntades se ponen de acuerdo, la democracia crea su mejor reconstituyente: se tonifica. Cultiva la «autoconfianza». Es un argumento aplastante. Sin embargo, existe una contrapartida: Emerson da a entender que el individuo moderno no origina todas sus acciones. Si va por su cuenta, se debilita. El solitario se marchita. A no ser que posea un carácter excepcional y que la soledad revele su «talento». El concepto que tiene Emerson de la soledad es elitista. La soledad es el privilegio de un ser superior. Se debe tener un carácter excepcional para disfrutarla. La sociedad necesita a esos individuos singulares. En su marginalidad un tanto regia, ¿el intelectual no está en condiciones de guiar a un pueblo unido mediante la simpatía colectiva?

Thoreau defiende un concepto de la soledad más democrático. Su ámbito es la naturaleza. Allí no hay ningún cartel que prohíba entrar. Lo fundamental es el «aire libre». Es lo que permite «volver a empezar la historia del mundo», como esos niños que juegan en la calle a pesar del tiempo «húmedo y frío». El aire del exterior desarrolla el «gusto por la belleza».[95] Da libertad y no excluye a nadie. No pertenece a ningún genio. En la naturaleza, uno retoma alguna actividad libremente, se libera de sus obstáculos o desarrolla un proyecto personal sin que nadie se lo impida. Thoreau se instala en el bosque tras percatarse de que sus conciudadanos no le concederían ninguna «prebenda». Comprende que debe «arreglárselas solo»: «Decidí

establecerme cuanto antes, sin esperar el consabido capital, sirviéndome de los escasos recursos de los que ya disponía. Mi finalidad, al marcharme al estanque de Walden, no era vivir de forma austera ni vivir de forma ostentosa, sino llevar a cabo un asunto privado con el menor número de obstáculos posible». ¿Quizá preveía terminar de escribir *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*?[96] No deja de describir el estanque como un «lugar propicio para el trabajo», un «despacho adecuado, un sitio estable». La pereza no tiene cabida. Es un plan de acción.[97]

¿Por qué Thoreau proclama que se retira y, al mismo tiempo, en el capítulo 8 de *Walden* precisa que regresa al pueblo «casi a diario»? Por una sencilla razón: siempre ha querido «escuchar las historias que cuentan sin parar los charlatanes, bien de boca en boca, bien de periódico en periódico, y que, en dosis homeopáticas, resultaban tan relajantes a su manera como el crujido de las hojas y el croar de las ranas». El arrullo de las habladurías proporciona información. Como un ruido de fondo que sosiega, resulta muy agradable. La analogía entre el mundo civil y el mundo natural tiene virtudes medicinales. El alma se relaja cuando no le llega en exceso, solo un poco, el runrún de los chismes. Se concentra mejor en las tareas primordiales. Por otra parte, la analogía tiene virtudes propedéuticas. Si se respeta, el modelo homeopático prepara y fortalece la capacidad de observación del mundo circundante:

> al otro lado había un pueblo de hombres atareados a los que me parecía tan curioso observar como si fueran perritos de las praderas, cada cual sentado a la puerta de su madriguera o apurado por ir a parlotear a casa del vecino. Iba a menudo a observar sus costumbres. El pueblo me parecía un gran salón de noticias.[98]

El dar un paso al lado al bosque sosiega el alma. Asimismo, es un comportamiento científico. Se trata de estudiar tanto la sociedad como la naturaleza. La sociedad de Concord es como un rincón de la pradera. Thoreau la observa con la mirada de un naturalista. Así desarrolla el «sentido de la observación» que reivindica el doctor Zimmermann. Lo aplica a los seres que pueblan el bosque de Walden y

a la comunidad humana que constituye el pueblo de Concord. En el bosque compara ambos espacios. Comprueba que son equivalentes y que imperan leyes semejantes. Para apreciar uno, Thoreau propugna examinar el otro: «El moralista requiere la disciplina del físico. Quien está acostumbrado a estudiar la naturaleza, aborda el estudio de la especie humana con una gran ventaja».[99]

Cuando va al pueblo para que le reparen las suelas de los zapatos o a visitar a su familia y amigos, Thoreau recopila noticias de la vida municipal. Se informa del estado del país. A menudo se encara con sus compatriotas. Pregunta su opinión a sus «vecinos» y no los deja en paz. Su retiro no le hace indiferente. Lo ve todo y se deja ver. Stanley Cavell señala que el escritor está «"a una milla del vecino más cercano". La distancia justa para ser visto». Deduce que «en realidad un retiro no es un rechazo, aunque lo sea en la forma; es una confrontación, un regreso, es encararse sin descanso con sus vecinos». Cada reaparición en el pueblo es un acto político. Cada temporada que pasa en el bosque es una meditación sobre lo que ha discutido, decidido o cumplido, hasta el punto de que *Walden* es un «tratado de educación política, de educación para llegar a ser un miembro de la sociedad. Establece que quienes ostentan la autoridad son los ciudadanos y los considera —a aquellos con quienes es un miembro asociado— sus "vecinos". Muestra que educar en la ciudadanía es educar en el aislamiento».[100]

De esta manera, se detallan las ventajas que aporta el estudio de la naturaleza. Proporciona datos sobre la fauna y la flora que circundan Concord. Aporta cierta serenidad. Sobre todo, permite analizar la sociedad humana. Brinda un punto de vista sobre la política. Thoreau no es un misántropo. Cuando toma distancia con Concord es porque no tolera que los individuos se conviertan en «herramientas de sus herramientas».[101] Desde la naturaleza percibe mejor las evidencias de la injusticia social.

En esa soledad tan relativa, Thoreau invierte las perspectivas. Está convencido de que la sociedad está saturada de los males que ella misma crea. Ya no educa a los ciudadanos para cosas importantes y vitales. Es necesario «desviarse» hacia la naturaleza, en palabras de

Michel Granger. Al dar ese paso al lado, el ciudadano descubre el placer de actuar y de pensar por sí mismo. Recupera la soberanía de su vida. También define su potestad para reclamar igualdad de derechos. La soledad tiene una función educadora. Al contrario que la mayoría de los autores de historias de fundación política, Thoreau la vuelve a introducir en la definición del ciudadano consciente de sus actos. Confía en los efectos sociales y políticos de dar un paso al lado. Defiende la hipótesis de que la vida civil necesita la soledad. Como si al final esta fuera la única experiencia que acercara a los individuos.

Puede que el solitario rompa con la urbanidad. A veces roza la descortesía. No se fija en todos los protocolos de la sociabilidad, pero aprende por sí mismo, de forma independiente, a saber lo que quiere. Como dispuso Johann Georg Zimmermann, el solitario

> afronta el prejuicio y el error con la resolución y el coraje de un atleta que combate a su rival. Cuanto uno más observe, más examine de cerca y también esté más seguro de lo que se ve, con mayor fuerza sentirá lo que ha visto. Cuando el alma vuelve a ser ella misma por completo, le resulta mucho más fácil actuar con firmeza sobre los objetos que le rodean [...]. La soledad pone todo en su lugar. Con ella nos regocijamos con lo que podamos pensar, con lo que disgusta a muchos hombres de nuestro entorno y, por consiguiente, con lo que nos hemos reservado durante tanto tiempo.[102]

El doctor afirma con esas palabras que el ciudadano afianza su espíritu crítico en soledad. El solitario se olvida durante un tiempo del absurdo juego de las etiquetas. Ya no pretende gustar. Observa y vive el presente con mayor intensidad. Pero no existe la soledad ociosa. Si no, deriva en una trampa donde cada cual se cura las heridas que solo pueden cicatrizar en sociedad.

Por tanto, se puede extraer una tercera lectura. *Walden* puede interpretarse como una recuperación del argumento del «trato alternativo con los demás y consigo mismo» propuesto por Zimmermann. Las idas y venidas de Thoreau entre la cabaña en el estanque de Walden y el pueblo de Concord ilustran esa relación. Ilustran una coreografía social. Además, Thoreau se inscribe en la tradición de los ermitaños de los almanaques americanos del siglo XVIII. Juega con esa herencia. En la cabaña, madura sus ideas y aclara

sus opiniones. Lejos de estar anestesiado, observa el mundo que lo rodea. Se compromete con luchas políticas. De esta manera, como haría un viajero, concilia objetos, experiencias e ideas.[103] Su soledad es una ficción útil.

En ocasiones tomamos distancia para huir de una situación personal inextricable. Nos alejamos para comprender qué nos sucede. Esa manera de dar un paso al lado lleva tiempo. A veces solo queremos descansar, por lo que no resulta complicado reaparecer en sociedad. Existen múltiples razones para la soledad voluntaria, pero en cada ocasión somos conscientes de que hay algo que debe cambiar en nuestra vida o en la sociedad. Sin embargo, la decisión de aislarse siempre comporta riesgos; o no esperamos nada de la soledad y la ociosidad termina siendo insoportable o esperamos demasiado de la soledad y nos llevamos una amarga desilusión: nadie se vuelve perfecto desapareciendo.

En el pensamiento de Diderot, soledad y sociedad son incompatibles. El filósofo afirma sin rodeos: «Quien no siente aumentar su emoción porque un gran número de personas la comparta tiene algún vicio secreto: hay en su carácter un no sé qué solitario que me desagrada».[104] Quien no se entusiasma al unir su voluntad a la de los demás es un misántropo. Incluso puede que su deseo más íntimo sea la secesión y vivir apartado de los otros. Es un deseo condenable. El mayor defecto del solitario es querer ser independiente. ¿Por qué se mantiene a distancia? ¿Cómo se puede confiar en alguien que no siente ninguna alegría por los suyos y que desconfía de todo el mundo? Diderot traza un retrato implacable. No parece atribuirle ninguna virtud al solitario. Como si no admitiese que a alguien pudiera gustarle estar solo y no ser un misántropo.

Hay quien aprecia la soledad y, sin embargo, no desdeña el género humano. La opinión de Montaigne es, de hecho, que la soledad debería desempeñar un papel más importante en nuestras vidas. Todos, dice, deberíamos «reservar una trastienda, totalmente nuestra, totalmente libre, en la que instalar nuestra auténtica libertad y nuestro principal retiro y soledad. En ella debemos mantener nuestra conversación habitual con nosotros mismos y debe ser tan privada que no tenga cabida ninguna relación o comunicación ajena». Montaigne

no precisa el aspecto de la trastienda. Solo preconiza que no hay que olvidar que «lo más grande del mundo es saber estar consigo mismo».[105] El argumento de la trastienda se puede interpretar al menos de tres maneras.

La primera consistiría en decir que el campo permite descansar de una vida urbana agotadora, dedicada por completo al trabajo. Lejos, con el crujido de las hojas, se interrumpen las obligaciones. Se rompe el ritmo agotador de la rutina. Es hora de disfrutar del viento y de recuperar las fuerzas. La actividad cotidiana nos despoja de nosotros mismos. Montaigne pretende escaparse a los viñedos para reconquistarse. Quiere experimentar ese placer poco común, pero suntuoso, que supone dejar de responder a los continuos requerimientos. La trastienda tiene un valor terapéutico o preventivo. Protege la voluntad de las numerosas servidumbres que la esclavizan día a día.

La otra lectura tendría en cuenta las vivencias de Montaigne. Solemos pensar en la soledad cuando estamos descontentos con el lugar que ocupamos en la sociedad y cuando existen razones más personales para dar un paso al lado. Montaigne se acerca a los cuarenta cuando abandona la carrera política. Vende su cargo de magistrado. Ha estado a punto de morir al caerse de un caballo. Ha perdido a varios seres queridos: a su amigo, Étienne de La Boétie, a su padre y a su hermano (luego perderá a casi todos sus hijos). No ha obtenido el puesto que codiciaba en la cámara alta de la corte. A principios de 1570, se retira a su finca de Burdeos.[106] No renuncia a los gozos terrenales. Busca la soledad por lo que supone de contradictorio en esa época de su vida: con una situación profesional bloqueada y un sentimiento de vacuidad que lo atormenta. También la busca por lo que le aporta: la felicidad de ser el dueño de sus decisiones, centrarse en sí mismo, tener un punto de apoyo interno que restaure su confianza. Sin embargo, Montaigne sabe que no se logra ser sabio por pasarse unas horas tranquilamente a la sombra de un árbol. La trastienda no es una argucia, un truco para recuperar el equilibrio espiritual. De manera más profunda, es una imagen de la condición humana. Su objetivo es moral. Nos recuerda que nada dura

mucho tiempo. Deroga nuestras impertinentes certezas sobre la existencia. Nos apremia a honrar los momentos de felicidad efímera que se presenten.

Por último, la imagen de la trastienda tiene un valor espacial. En sentido literal, la palabra designa un lugar contiguo a una tienda. La tienda no es otra cosa que la sociedad. Es el lugar «que frecuenta la gente». Allí acuden a comprar objetos y productos. Allí se comentan las novedades de la ciudad. Una puerta separa la tienda de la trastienda, nada más. Montaigne sugiere cerrar la puerta más a menudo de lo habitual. La cantinela de chismes siempre está demasiado alta. Para atenuarla y no padecerla, basta con pasar a la trastienda. En ese espacio paralelo, se entabla un diálogo con uno mismo. La conversación puede ser «frecuente». Es susceptible de convertirse en cotidiana porque la trastienda es adyacente a la tienda de la sociedad. Montaigne no aconseja aislarse de todo tipo de trato, así como tampoco de todo tipo de conversación. Le encanta charlar en casa con unos pocos amigos escogidos. La soledad que tiene en mente no obliga a «privarse» de los demás. Pide regular su presencia y, sobre todo, disminuir su influencia. Es la función de la trastienda. Este cuarto, real o imaginario, es como una cámara anecoica. Sus paredes no devuelven ningún eco perturbador, sino que reflectan el sonido de quien entra. Para «estar consigo mismo», es conveniente abandonar regularmente la tienda e instalarse en la trastienda.

Montaigne explica lo que espera de la trastienda:

> Hemos vivido demasiado para los demás, vivamos para nosotros al menos este periodo de la vida. Traigamos a nuestra conveniencia pensamientos e intenciones. No es cosa menor retirarse; esto ya nos ocupa bastante sin contar con otras empresas. Ya que Dios nos da tiempo para disponer de nuestro desalojo, preparémonos, hagamos el equipaje, despidámonos pronto de la compañía, liberémonos de esas violentas ligaduras que nos comprometen en otra parte y nos alejan de nosotros mismos. Hay que desatar esas obligaciones tan poderosas y, de ahora en adelante, amar esto o aquello, pero no casarse con nada más que consigo mismo. Es decir: que el resto sea nuestro, pero no unido y pegado de manera que no podamos desprendernos de ello sin desollarnos y arrancarnos a la vez alguna parte nuestra.

Montaigne no es un misántropo. Elige las palabras para convencer a sus lectores de los beneficios de ser libre. No invita a nadie a romper sus vínculos con la sociedad. Sabe que no se llega a ser libre por eximirse de las obligaciones. Propone «desatar» las ligaduras que hieren las partes a las que se adhieren, ya que suelen estar demasiado apretadas. Desatar no es cortar. Una vez aflojado, el hilo de las imposiciones que vienen de otros no desgarra el abrigo del alma. En la trastienda, el alma puede hacerse más íntegra. Piensa en sí misma. Ya no está obligada a «casarse» con la sociedad.

«Despedirse» no implica un adiós definitivo. Quien «desaloja» se aloja en otra parte. Cambia de habitación y hace suya una trastienda. En esta no debe entrar ninguna influencia exterior. Las tareas ya no le absorben. Estar ajetreado impide «estar consigo mismo». El paso a la trastienda es una aventura cada vez. No se garantiza la salida. Da igual. Al menos allí uno se dedica a sí mismo y no a los demás. ¿Debemos, por tanto, perder para siempre el interés por la tienda? Montaigne no dice eso. Una vez que nos hemos cuidado en la trastienda, nada nos impide abrir los ojos de nuevo y escrutar lo que sucede al otro lado. Lo importante es que la trastienda siga siendo una zona «franca», o sea, libre. Cuando se esté allí, se debe estar plenamente, olvidar las pasiones, aceptar no ser el blanco de todas las miradas y renunciar al ansia de popularidad: «Hay que obrar como los animales, que borran su rastro a la puerta de la madriguera. Ya no hay que buscar la manera de que todo el mundo hable de ti, sino la de cómo hablarte a ti mismo».

Es un reto difícil de cumplir. Para sentirse a gusto en la trastienda, sería útil tener la sabiduría que se desea encontrar allí: «Retírate, pero prepárate antes de recibirte; sería una locura fiarte de ti mismo si no te sabes gobernar. Se puede fracasar en soledad, así como en compañía».[107] Esta última frase suena a máxima. Montaigne formula el dilema de numerosos solitarios: quien busca la soledad para «estar consigo mismo» antes necesitaría ser «suyo» para soportar la soledad. Por eso, todo el mundo puede «fracasar». Montaigne no está ciego. Sabe perfectamente que la soledad, incluso relativa, solo puede sobrellevarse con un carácter constante. No hay soledad que cure

males profundos. Cuando el alma está enferma, el remedio es la compañía. La trastienda proporciona un sufrimiento extra. Es preferible no aislarse.

La «guarida» es una variante de la trastienda. La función de esta segunda imagen es mostrar que la reputación suele dificultarel «estar consigo mismo». La búsqueda de reconocimiento forma parte de esas «violencias adquiridas» de las que es necesario desprenderse. Pero en la guarida, al igual que en la trastienda, solo nos eclipsamos. El solitario borra sus huellas para que no le sigan, no para volatilizarse. Se vuelve hacia sí mismo, se libera de las relaciones que se hacen pesadas y se consagra a lo que le place, pues deja de obedecer a unos y a otros. De esta manera se atribuye el derecho a reaparecer y regresar al juego social. En la trastienda reordena la relación que tiene con la tienda. Experimentar esa libertad es «estar consigo mismo».

Montaigne invita a sus lectores a alternar las visitas a la tienda y a la trastienda. Jean-Jacques Rousseau tiene presente este consejo. En el momento en que escribe sus *Rêveries*, está harto de la comedia mundana. En la soledad quiere encontrar un «estado tranquilo». Se aleja con cuarenta años para emprender un proyecto largamente meditado:

> Al quitarme de encima todos esos engaños, todas esas vanas esperanzas, me entrego de forma plena a la incuria y al descanso espiritual que sigue siendo mi mayor placer y mi propensión más duradera. Me aparté del mundo y su pompa, renuncié a todo ornato: ni espada ni reloj ni medias blancas ni joyas, me pongo una peluca sencilla, un buen traje de paño y, lo mejor de todo, arranqué de raíz de mi corazón las codicias y las envidias que dan valor a todo eso que abandoné.[108]

Rousseau abandona la fastuosidad del espectáculo mundano y sus innumerables espejismos. Se hace copista de partituras y vive una «gran revolución» interior. Sitúa en ese momento su «renuncia total al mundo y ese sumo gusto por la soledad», así como su propensión a «vivir de otra manera». Obtiene provecho de su sufrimiento cuando dice experimentar una sensación de urgencia.[109] Desea, en efecto, emplear las fuerzas que le quedan en «la edad madura» para llevar a cabo una filosofía totalmente personal (una «filosofía para mí»).

Critica a sus coetáneos, cuya filosofía es, al contrario, «para los demás». Rousseau afirma alto y claro que debe aprovechar «ese momento propicio» y añade: «Es el momento de mi reforma externa y material, que sea también la de mi reforma intelectual y moral. Establezcamos de una vez mis opiniones, mis principios, y seamos el resto de la vida lo que considere que deba ser tras haberlo pensado bien [...], por primera vez en mi vida, he tenido el valor [...]».

El cortesano no tiene ese valor. Nunca se analiza. Vive de puertas para afuera, bajo la influencia constante de los demás. Los cambios que repercuten en su vida provienen del exterior. Son el resultado del juego de la hipocresía. Al margen de esas intrigas, Rousseau vuelve a disfrutar de la felicidad. Aprovecha el hilo natural de sus pensamientos e inaugura una vida nueva. Su corazón se pone «contento»; su alma, serena. Recupera su «autoestima», el «estado más sólido que podría darle [a su mente]». Ya no deja que el espectáculo de la vanidad «le emocione ni le altere».[110]

Montaigne y Rousseau hacen un elogio del retiro. Sin embargo, ¿uno se conoce mejor en soledad? ¿Estar «consigo mismo» significa ser uno mismo, discernir de forma clara sus intenciones y erradicar las tinieblas que habitan su interior? Cuando opta por el bosque, Thoreau emprende una aventura un poco diferente. No es casualidad que cite unos versos del poeta inglés William Habington: «Que tu mirada se dirija hacia tu ser interior y encontrarás / mil regiones aún desconocidas / en tu alma. Explóralas, viaja por ellas, y conviértete / en un experto de tu propia cosmografía».[111]

El proyecto de tener una cosmografía propia no es un proyecto de transparencia. Da una definición innovadora de la sinceridad que incluye la obligación de «estar consigo mismo». Thoreau, de hecho, al escribir *Walden*, se puso en el lugar del escritor que haría «un relato sencillo y sincero de su vida, y no solo de lo que ha podido aprender sobre la vida de los otros; un relato como el que podría mandar a su familia quien reside en tierras lejanas porque, si ha vivido de forma sincera, solo puede haberlo hecho en un país lejano».[112] Stanley Cavell subraya la importancia de ese pasaje, en el cual Thoreau da a entender que «lo más íntimo es también lo más lejano». Precisa que «es como

dar una primera definición de sinceridad como la capacidad de vivir con su propia separación, de navegar por los océanos Atlántico y Pacífico de su ser solitario [...]. Concord le resulta más extranjera y él resulta más extranjero para Concord que los confines de la Tierra [...]». Deduce de ello que «el primer paso para velar por nuestra educación es observar nuestras vidas con extrañeza, el desapego hacia nosotros mismos, la necesaria ausencia de necesidad en lo que profesamos».[113]

¿Cómo es posible «estar consigo mismo» si la sinceridad exige despojarse de uno? Fiel a Montaigne, Thoreau nos recuerda que no basta con «desterrarse» de la compañía de los demás, sino que hay que lograr «desterrarse» de uno mismo. Radicaliza ese esfuerzo tal vez incluso más que Montaigne, pues «estar consigo mismo» implica deshacerse del yo anterior. Para recobrarse a sí mismo es condición necesaria abandonar antiguos hábitos. Para vivir una vida que sea nuestra, es conveniente cambiar de decorado y de vecinos, hacer como si nos fuésemos lejos y por mucho tiempo:

> Embarcarse en vivir una vida auténtica es embarcarse en un viaje por un país lejano, encontrarnos rodeados paulatinamente de escenarios nuevos y de hombres nuevos. Mientras me siga moviendo por el decorado antiguo, sé que no llevo, en el significado real del término, una vida nueva o mejor.[114]

Thoreau no da ninguna vuelta al mundo. Se retira al bosque más cercano. Sin embargo, el resultado es el mismo. Rompe con sus costumbres y se vuelve hacia su interioridad. Acepta pasar un tiempo allí y perderse. Se vuelve sincero y recrimina a quienes no han tenido esa paciencia. Thoreau no se anda con rodeos:

> Quisiera decir a mis compatriotas itinerantes: no vayáis a ver espectáculos a teatros extranjeros, considerad más bien que no hay nada que pueda fascinar o asombrar a la vista que no podáis descubrir dentro de vosotros. Un hombre corre a Sudáfrica para tener la oportunidad de cazar una jirafa, ¡sin embargo, esta no es la presa que buscaba! ¿Durante cuánto tiempo un hombre iría a cazar jirafas, si pudiera? Qué sentido tiene esa expedición que salió a explorar los mares del Sur con tanta fastuosidad y tantos gastos, si no es reconocer que existen continentes y océanos en el mundo moral donde cada hombre constituye un cauce que él mismo aún no ha explorado. Es mucho más fácil recorrer miles de

> millas enfrentándose al frío, las tormentas y los caníbales en un navío gubernamental, entre quinientos hombres y muchachos haciendo maniobras y al servicio de uno solo, que explorar el mar íntimo, el océano Atlántico y el océano Pacífico de un ser en soledad.[115]

El explorador es como el hombre que se distraía de Pascal. No puede estarse quieto. Nunca se queda mucho rato sentado en una silla. Tiene tanto miedo de hacer frente a las fechas límite de su existencia que prefiere ir a ponerla en peligro en mares enfurecidos. Se va a cazar jirafas, pero podría ser cualquier otra presa, poco importa. Huye de la angustia que le atenaza cada vez que piensa en su destino. Evadirse le consuela. Este explorador carece de «trastienda». Vive con el movimiento eterno de la «tienda». De todas formas, los aventureros rara vez están solos. Una expedición es una aventura colectiva. Thoreau no tiene ninguna duda de que su estancia junto al estanque de Walden es una experiencia mucho más beneficiosa que cualquier aventura alrededor del mundo (sobre todo si sale mal y le cuesta cara al Estado).

Las ganas de huir son vanas. No aportan ninguna solución a los males profundos de la sociedad. Recordemos una de las motivaciones para escribir *Walden*:

> Me gustaría mucho hablar, no tanto de los habitantes de China o de las islas Sándwich como de ti, que lees estas líneas, que vives en Nueva Inglaterra: hablar de tu condición, sobre todo de las circunstancias que te rodean, del mundo donde vives, de tu ciudad, de cómo es; saber si es inevitable que sea tan vulgar y si se puede o no mejorar.[116]

Desde su cabaña, Thoreau observa la sociedad. Constata que sus compatriotas se duermen y que son los «siervos de la gleba». Como unos «desheredados», ya nada les asombra. Están atrapados en sus actividades cotidianas. No pueden convertir el mundo que les rodea en un objeto de experimentación. Su «vida de insensatos» indigna a Thoreau.[117]

Incluso aquellos que disfrutan del privilegio de viajar no escapan a esa condición. Aunque sean más ricos, no son menos insensatos. Viajan sin mirar a su alrededor. No son curiosos ni prestan atención.

Tampoco se analizan. Se trasladan, pero ellos no cambian. Todo les parece normal y agradable. Recorren el mundo. Sueñan con un paraíso terrenal. Sin embargo, no hay ningún territorio con esas características. Si existiera, no se encontraría en un país lejano.

Thoreau critica la vehemencia por otros lugares porque impide ver el propio país con otros ojos. Por defecto, es algo que consiente la desigualdad social. Cuando se piensa demasiado en huir es que no se quiere cambiar nada del lugar de origen. Por eso, Thoreau recomienda invertir las perspectivas:

> Olvídate de esas montañas, ¡es en el hogar donde hay que vivir como un viajero! Todas esas cosas no deberían aparecer ante nuestros ojos, día tras día, para nada. ¿Acaso yo no he viajado, y a saber cuánta distancia, para acabar dando con tal hoja marchita que me encuentro cuando paseo? ¡Hay que ser tonto si piensas descubrir El Dorado en cualquier lugar excepto donde vives![118]

Los viajeros frenéticos solo piensan en irse. Están ciegos. Nunca aprecian la belleza que los rodea. Descuidan sus jardines. Quizá estén demasiado acostumbrados a ella. Urge aprender a «vivir en casa como un viajero». Thoreau propone a sus conciudadanos verse a sí mismos como extranjeros en su tierra y adoptar la mentalidad de un viajero que no viaja. Los invita a convertir en extraño lo que consideran normal, a expatriarse en su propio país. Al frecuentar sus tierras interiores, serán conscientes de su naturaleza. Es lo que quiere decir cuando escribe en *Walden*: «He viajado mucho a Concord».

Al fin y al cabo, en la época de Thoreau no se da por hecho que viajar sea un placer. Cualquier viaje «comienza con el desgaste de las suelas de los zapatos, que provoca dolor en los pies, y no pasará mucho tiempo hasta agotar a un hombre al máximo, no sin haberle hecho daño en el ánimo, por añadidura. Me he percatado de que, para aquellos que han viajado mucho, la vida posterior es de las más patéticas. Un viaje auténtico y sincero no es en absoluto un pasatiempo; al contrario, es tan serio como un sepulcro o cualquier etapa de la aventura humana, y solo podemos lanzarnos tras una larga probación». Thoreau evoca aquí a los viajeros «para quienes el viaje es la vida de las piernas y también su muerte *in fine*».[119]

Ningún viaje es sencillo. Si no se prepara, podemos llegar a dejarnos la piel en él. Por ejemplo, la falta de profesionalidad y los conflictos entre los miembros de una expedición suelen jugar un papel determinante en el cariz que esta toma: impiden encontrar soluciones a los obstáculos que se presentan. Asimismo, los supervivientes de un viaje desastroso difícilmente retoman una vida normal. El recuerdo de lo que han visto y vivido es una carga pesada.

El viaje auténtico exige amar las dificultades. Para incrementar las posibilidades de que sea sincero, dice Thoreau, el explorador tendría mucho que ganar si recorriera su terreno interior. Se trata de un espacio seguramente inexplorado. Incluso es más extenso que cualquier región del mundo exterior. Esta primera expedición interior equivaldría a una «larga probación» de lo que después realizaría con «valor». Nadie puede convertirse en un aventurero digno de tal nombre si primero no se ha paseado libremente por su inmensidad íntima. *Walden* es la historia de un sedentario que rechaza la histeria del viaje.

Estas reflexiones no se han quedado sin respuesta. Aunque sea un gran viajero, Claude Lévi-Strauss también reprueba la obsesión por la hazaña deportiva. Además del célebre comienzo de *Tristes tropiques* («Odio los viajes y a los exploradores. Y he aquí que me dispongo a narrar mis expediciones»), critica las «multitudes de oyentes» que van a escuchar a los exploradores relatar sus aventuras. Le sorprende que baste con los kilómetros recorridos para convertir «simplezas» y «banalidades» en «revelaciones». En cambio, rememora «la época de los viajes *de verdad*», los que Léry, Thevet y Bougainville hacen a Río de Janeiro varios siglos antes que él. Se pregunta cómo resolver el «dilema» del aventurero que se encuentra dividido entre dos categorías: por un lado, la del «viajero clásico» a quien le cuesta captar la belleza del espectáculo que se presenta ante sus ojos y, por otro lado, la del «viajero moderno», a quien le disgusta su propia incapacidad para evitar la desaparición de las civilizaciones.

Muchos años más tarde, Lévi-Strauss admitió que «el paso de los años» disipó la niebla que cubría sus primeras observaciones. El trabajo clandestino y del todo involuntario que ha ejercido su

memoria le ha permitido narrarlo. El autor llega a la conclusión de que el aventurero solo puede contar su viaje al cabo de mucho tiempo, a costa de una gran humildad y de asumir una parte de oscuridad. Esos «veinte años de olvido» lo habrían llevado a un «cara a cara con una experiencia pasada cuya continuación, tan larga como la tierra, antaño [le] había obnubilado la razón y arrebatado la intimidad».[120]

La autenticidad del viaje no viene dada por la cifra que marca el cuentakilómetros. Se descubre de manera retrospectiva mediante las experiencias personales que el viajero no ha captado en su momento, pero que la memoria ha retenido. Su tiempo es el futuro. Todos los exploradores saben que la veracidad del viaje surge *a posteriori*. Es un trabajo interior, lento e invisible, a veces acompañado de pequeñas revelaciones. Lévi-Strauss se pregunta las razones que le han llevado a aislarse de su «grupo social» al pasarse cinco años recorriendo las regiones recónditas de Mato Grosso, mientras que sus compañeros se convertían en reputados universitarios o acomodados ministros. Tras pensarlo, dedujo que su soledad era un ejercicio de cosmografía interior: «¿Era esto el viaje, entonces? ¿Explorar los desiertos de mi memoria en vez de los que me encontraba?».[121]

Solo por encender la luz en el cuarto de los recuerdos un viajero no se convierte en auténtico. Thoreau reivindica la prueba de la oscuridad. Se compara con un paseante que se pierde por el bosque y debe reorientarse por sus propios medios. Como cuando nos despertamos. En un primer momento, sentimos confusión. Hay que «reaprender» los cuatro puntos cardinales: «Dicho de otro modo, solo cuando nos hemos perdido, cuando estamos perdidos en el mundo, empezamos a encontrarnos, a ser conscientes de dónde estamos, de la magnitud infinita de los vínculos que nos unen a él».[122] Al paseante ya no le preocupa desorientarse. No tiene mapas a mano, pero empieza a observar con más detenimiento la forma de los árboles. Escruta la forma de las sendas y retiene todos los detalles del bosque. Recuerda paseos anteriores. Termina encontrando el camino tras haber perdido su rastro. El hecho de perderse ha acrecentado su percepción del entorno. En el bosque ha descubierto una vida que no sospechaba, un cúmulo de relaciones entre la fauna y la flora. Puede que haya tenido

miedo. Sin embargo, ha vivido una experiencia que le une de forma más íntima al bosque. Lo que ha pasado no le volverá a suceder. No se perderá otra vez en ese lugar.

Todas las soledades voluntarias implican momentos de desapego. El territorio mental es tan vasto que hay que caminar mucho dentro de uno mismo, perderse a veces, antes de vislumbrar la forma de las cosas. La mirada se familiariza poco a poco con las figuras que se perfilan. Entonces, bajo el manto de nuestras costumbres y de nuestros sueños, se discierne la verdadera materia de la realidad. El país en el que vivimos surge con una extrañeza absoluta.

Thoreau desaprueba el arresto de John Brown, un antiguo esclavo que quería abolir las leyes contra los fugitivos, y escribe:

> Fantaseamos con países extranjeros, con otras épocas y otras razas humanas, que situamos alejados del tiempo o del espacio. Sin embargo, a poco que un suceso significativo, como este, se produzca, solemos descubrir que esa misma distancia y esa misma extrañeza nos separan de nuestros vecinos. *Ellos* son nuestra Austria, nuestra China y nuestras islas de los mares del Sur. De golpe, nuestra densa sociedad se despeja, se clarea y se llena de ojaranzo: una ciudad con una perspectiva magnífica. Nos damos cuenta de por qué nunca habíamos ido más allá de los cumplidos y de las relaciones superficiales con ellos. Somos conscientes de las numerosas verstas que nos separan de ellos, semejantes a las que separan al nómada tártaro de una ciudad china. El hombre que reflexiona se vuelve un ermitaño con el bullicio del mercado. Entre ellos y nosotros se extienden mares infranqueables o estepas desoladas hasta donde alcanza la vista. Las diferencias de constitución, de inteligencia o de fe, y no los ríos y las montañas, son las que erigen las verdaderas fronteras impenetrables entre los individuos y las naciones.[123]

Thoreau nos da a entender que a veces basta con un suceso significativo para que el sentido común en su totalidad se resquebraje. Se expande una atmósfera de inquietante extrañeza. Entonces, ni la cortesía ni el tacto ocultan la inversión de las normas sociales que se produce: la sociabilidad que parecía necesaria, justificada y coherente de pronto resulta insólita, anormal y vacía. Ciertos episodios de contenido histórico sitúan al país en una «instantánea cambiante».[124] Estos muestran sus fracturas internas, sacan a la luz sus distancias subterráneas. Reducen a cero los El Dorado lejanos y descorren el velo

de las ilusiones compartidas. Aflora la realidad de las relaciones. Los vecinos se convierten en unos desconocidos de los que se desconfía, con razón, pues votan a favor de leyes que profesan el odio.

En ese mismo pasaje, Thoreau se reapropia de forma significativa del vocabulario de los viajeros. Se burla de ellos. Da a sus vecinos y compatriotas nombres de países o de regiones del mundo que expresan fantasías exóticas. El objetivo es desenmascarar lo artificiales que son las convenciones sociales y las actitudes. Vecinos y compatriotas pensaban que se parecían, pero constatan la imposibilidad de entenderse de tan alejados que están unos y otros. En una situación semejante, quien deja de aceptar la manera en que suele vivir la gente se siente un «ermitaño». Thoreau usa este término a propósito. Al ermitaño le indignan las injusticias y la indiferencia general de sus conciudadanos.

Thoreau vive otra experiencia de extrañamiento en un contexto totalmente distinto. Lo arrestaron cuando salió de su cabaña para ir al zapatero a que le arreglase el calzado. Fue encarcelado por haberse negado a pagar impuestos. En el calabozo, tras apagar la vela, se dice:

> pasar una noche ahí fue como viajar a un país lejano, nunca hubiera imaginado verlo así. Tenía la sensación de no haber escuchado las campanas hasta ahora ni los ruidos nocturnos del pueblo, porque dormimos con las ventanas abiertas, que se encontraban por dentro de las rejas. Fue ver mi pueblo natal a la luz de la Edad Media y nuestro Concord transformado en un río renano: imágenes de caballeros y de castillos desfilaban ante mis ojos. Las voces que oía en las calles eran las de antiguos burgueses. Era un espectador y un oyente involuntario de lo que se hacía y decía en la cocina del mesón adyacente (un espectáculo del todo nuevo y extraño). Era una estampa más íntima de mi ciudad natal. Yo estaba en el mismo centro. Nunca antes había visto sus organismos. Aunque sea un organismo particular, al ser una ciudad de provincias. Empecé a comprender la naturaleza de sus habitantes.[125]

Por una noche, la cárcel de Concord es una trastienda con la ventana abierta. También es una experiencia sobre la tienda y el espacio público. Thoreau oye el murmullo de las palabras que se cruzan en la calle y en los puestos. Se entera de las novedades escuchando el parloteo de los cocineros que entran en calor en el cuchitril contiguo. Su encarcelamiento es involuntario. Simplemente se negaba a apoyar

el impuesto que financia la esclavitud. Sin embargo, es una consecuencia de retirarse al bosque y de su voluntad de «resistir». Es una experiencia única. Por una vez está situado en pleno centro del mecanismo institucional. Obtiene un gran provecho. Su imaginación se dispara. Fantasea con paisajes alemanes y viaja con el pensamiento. Como un etnólogo, se arroga ambos roles: el del «indígena» y el del «viajero». Aún vive en la cabaña cuando lo arrestan. Tal vez sea este el motivo por el cual las características de su pueblo natal surgen con particular nitidez. Thoreau no vive la cárcel como un castigo. Su secuestro es una ocasión para el extrañamiento: adquiere conciencia de su propio mundo.[126]

En soledad voluntaria, cada cual libera su capacidad para extrañarse y se vuelve «sincero», pues vive en su casa como un «viajero» sin dar por sentada ninguna de sus costumbres. La sinceridad exige dejar de ser uno y convertirse en otro. Para Thoreau, esta no es la naturaleza de una identidad estable, que se obtiene con el descanso. Si ese fuera el caso, no podría responder a la objeción de egoísmo. Sería un egoísta que huye al bosque para reafirmar sus certezas sin pensar en el bien común. El propósito del egoísta es él mismo. No puede «sentirse extraño». Por el contrario, el solitario acepta desorientarse, ver con otros ojos el país que le era familiar. Se originan puntos de vista inéditos. Su pensamiento se estimula: «Es un hecho relevante que un hombre que siempre ha vivido en la vertiente de una montaña y siempre ha dirigido la mirada hacia el oeste, dé la vuelta para mirar al este».[127] El auténtico viajero observa las mismas cosas desde ángulos distintos, con ojos nuevos.

A la soledad le sienta bien la naturaleza. La voluntad se ajusta al ritmo de las estaciones. Respira junto a los árboles. Al ideario americano le fascinan los bosques. Es donde el individuo muda de piel. Empieza una nueva vida a la vez que regresa a la infancia. Ralph Waldo Emerson escribe que allí un hombre «se despoja de años como la serpiente de su piel y, sea cual sea su periodo vital, sigue siendo un niño. La eterna juventud reside en los bosques».[128] La edad de la infancia es la de las praderas extensas y los límites forestales. El niño avanza solo por los campos de hierba crecida. Es el momento de los misterios y de las sensaciones físicas. Emerson sabe que, históricamente, la civilización prospera contra el bosque, bajo el efecto de las políticas de los claros: las ciudades nacen de la deforestación. Mientras perduren los bosques, el hombre civilizado conserva una parte de lo que ha vivido. Cuando pasea, retrocede en el tiempo. Vuelve al momento anterior a la expansión de la urbanidad.

La naturaleza no siempre es acogedora. Thoreau está subiendo las pendientes del monte Katahdin cuando pierde de vista a sus compañeros. Se ve solo y se asusta. La montaña se le presenta como «un rincón inacabado de la Tierra». Llega hasta un lugar envuelto en columnas de nubes. El caos de rocas inestables le hace pensar en los lugares mitológicos que cantan los poetas. Se siente como un nuevo Esquilo adentrándose en la tierra de los dioses. Esta no es un «jardín del hombre», sino una «Tierra aún intacta». Thoreau piensa en los indios que viven como en «los tiempos primitivos del mundo». Sin embargo, no cabe duda de que tanto ellos como él están «en el siglo presente y son contemporáneos».[129]

Thoreau tiene la impresión de que la naturaleza es virgen. Durante su viaje en canoa por los bosques de Maine, experimenta otra confluencia temporal: «Basta con viajar unos días por el interior o tierra adentro en un buen número de antiguos estados para acariciar la América que visitaron los normandos, Cabot, Gosnold, Smith y Raleigh». Él también se imagina desembarcando en la «costa» de un

continente nuevo. Se hace acompañar por indios para remontar hasta su nacimiento los ríos que llegan al bosque. Avanza hacia los lugares que han alternado esos aventureros europeos. Pero no ignora que los colonos llegaron a un país ya habitado y que quienes viven hoy allí continúan alterándolo. Los abenakis a quienes escucha charlar en torno al fuego del campamento se lo confirman todos los días.

Hay que rendirse ante la evidencia. El destino de los bosques es frágil. Mientras la parte de «bosque salvaje» merma, la de «bosque domesticado» no deja de aumentar. Thoreau escribe, citando a uno de sus modelos, Alexander von Humboldt, que «no solo el hombre civilizado deforesta el terreno de manera definitiva y a gran escala, sino que, en cierta manera, domestica y cultiva el propio bosque. Con su mera presencia, de alguna forma cambia la naturaleza de los árboles como ninguna otra criatura». El hombre ejerce su poder sobre la naturaleza. Aunque su carácter primigenio se revele, solo pervive en los humedales. Es el único lugar donde la pícea sigue creciendo y no dejará de haber musgo ni árboles caídos.

Esta resistencia de la vegetación no le sirve de consuelo a Thoreau porque «quizá Maine pronto estará donde ahora Massachusetts. Buena parte de este territorio ya está tan pelado, es tan banal, como gran parte del otro, y sus pueblos incluso tienen menos árboles que los nuestros [...], de ahora en adelante tendremos que importar la madera necesaria o juntar distintos trozos. Por lo demás, nuestra idea de la libertad es igual de pésima». El número de árboles disminuye. Sus hojas escasean. Thoreau propugna mantener en buenas condiciones la fertilidad de la tierra. Incluso recomienda a sus compatriotas que se dejen crecer la barba. Es el momento de «tener aspecto “silvestre”», de comportarse como «hombres del bosque» libres y de invitar a la «multitud necesitada de las ciudades» que se ha quedado sin trabajo a imitar al «colonizador solitario que obtiene su sustento de la naturaleza».[130]

Caminar es el movimiento preferido del solitario que se sirve de la naturaleza. Al poner un pie delante del otro se transforma en un paseante meticuloso. Presta atención a todo lo que se presenta a lo largo de un sendero nuevo: un macizo de arbustos antes oculto, un

hormiguero que sale de la tierra, el canto de un pájaro oído por primera vez. Igualmente, el caminante se ejercita en dejar de pensar en sus congéneres. Cada tarde, durante cuatro horas, Thoreau va al bosque a comprobar el «supremo interés» de una experiencia única: «¿No podemos prescindir un rato del parloteo ajeno, en estas condiciones? ¿No nos contentamos con nuestro pensamiento para alegrarnos?».[131] Durante el paseo, el caminante se despoja de sí mismo, diríamos citando a Montaigne. Se olvida de las habladurías, se concentra en los detalles del marco natural y vuelve a apropiarse de sus ideas. El bosque es la trastienda de Thoreau.

Nadie consigue ese tipo de soledad interior inmediatamente. Es un esfuerzo que exige una gran tenacidad. Rousseau ya lo reconoció: a él mismo le cuesta desligarse del bullicio terrenal. Carga con «la agitación de las ideas vanas». Esa «multitud inoportuna» lo acompaña hasta lo más profundo del bosque.[132] Para ahuyentar al fantasma, el caminante debe mantener el rumbo de sus paseos. Anda y quiere que se le ponga «el corazón contento». Por los senderos, Rousseau busca la alegría que «se ve en los ojos, en el porte, en la forma de hablar, en los andares, y parece transmitirse a quien la percibe». Huye de los «rostros contrariados» que le sumen en la angustia. Se aleja de ellos porque esos gestos son señales que le reavivan el recuerdo de haber sido hostigado por sus coetáneos. Hace un guiño a Montaigne al confesar: «Solo estoy conmigo cuando estoy solo, excepto entonces, soy un juguete en manos de quienes me rodean [...]. ¿Hay que extrañarse de que me guste la soledad? No veo más que animosidad en las caras de los hombres y la naturaleza siempre me sonríe».[133]

Thoreau refleja las inquietudes de Rousseau. Se pregunta a su vez: «¿Qué hago en los bosques si estoy pensando en algo que se encuentra fuera de ellos?».[134] En el bosque hay que conseguir no pensar en nada más que en el bosque. La naturaleza inspira esta confianza absoluta. Más vale aprovecharla. Thoreau le otorga el poder de intervenir en la fisionomía. Relaja las mandíbulas, da lustre a los rostros y endereza las figuras. Al cabo de unas horas en el bosque, a nadie le rechinan los dientes. Debemos «[creer] en el bosque, en el prado y en la noche donde crece el maíz». Sin olvidar los humedales que tanto aprecia

Thoreau. No hay nada que el alma necesite más que esas extensiones de agua estancada que dejan que la materia se descomponga libremente. Los jardines urbanos son agradables, pero sosos. Carecen de los colores que sorprenden a esos paseantes que creen conocer bien el bosque. En definitiva, el caminante debe ser un *moss-trooper*, un merodeador al que le gustan las turberas. Su libro favorito será el *Evangelio según el momento presente*. Celebrará la filosofía del gallo que canta en el corral de la granja. No tiene ninguna necesidad de pasarse la vida recordando el pasado. En su cabaña, Thoreau es un «ciudadano de los bosques». No por ello deja de ser «todo un patriota» cuando reaparece por las calles de Concord.[135]

Observar los matorrales que rodean los humedales le encandila. Se considera un miembro de la «familia de caminantes». Como tal, afirma que «en la vida salvaje reside la salvaguarda del mundo». Es una frase conocida. Adquiere pleno sentido si se relaciona con las numerosas definiciones que ofrece Thoreau de la soledad. De hecho, completa su argumento indicando cuál es la finalidad de esa reflexión: «Me gustaría decir unas palabras en pro de la naturaleza, la libertad absoluta y la vida salvaje, por oposición a una libertad y una cultura meramente civiles, para considerar al hombre como un habitante o una parte integrante de la Naturaleza más que como un miembro de la sociedad».[136] La modalidad («más que») resulta ambivalente; para interpretarse, se debe relacionar con el adverbio «meramente».

Cuando el caminante no consigue olvidarse de las preocupaciones urbanas, sigue «siendo miembro de la sociedad». No llega a convertirse en un «habitante de la naturaleza». Esa salvedad es la clave del mecanismo mental de la soledad voluntaria. No se trata de una oposición. Thoreau la construye para trazar el perímetro real de la política. Si subimos a una colina cercana, percibimos que, por ejemplo, la política ocupa un «campo estrecho». Solo determina una parte de las experiencias posibles. El territorio de la cultura «meramente civil» no es tan grande si se compara con el de la naturaleza. Engloba los asuntos gubernamentales, sus instituciones y sus leyes. También incluye los buenos modales y las normas de cortesía. Podríamos darle el nombre de civilización.

El criterio de la cultura «meramente civil» es el sentido común. Todo el mundo se pone de acuerdo de forma espontánea sobre las normas que la componen. Sin embargo, existe un «sentido poco común» que nos pide que no creamos solo en las reglas de uso general que organizan la vida civil. Ese «sentido poco común» es el instrumento para la descentralización interior que Thoreau desea de todo corazón. Ayuda a «obrar cambios saludables en nuestro saber, nuestra percepción del mundo y nuestras ideas».[137] Nos incita a encontrar en la naturaleza la fuerza necesaria para denunciar los defectos de la sociedad. A veces es privilegio de unos pocos. Thoreau suele decir que todo el mundo puede tomar distancia para educar su espíritu crítico.

El sentido común invita a los hombres a civilizar sus costumbres, a parecerse para vivir en una armoniosa indiferencia. Rechaza a las personas atípicas y las voces discordantes. El «sentido poco común» más bien les sugiere que tomen un atajo y observen de lejos la carretera principal de los hombres. Justifica el dar un paso al lado. A primera vista, dar un paso al lado es parecido a desviarse. Sin embargo, «cada vez que un hombre se separa de la muchedumbre y sigue su camino con esa actitud (de amor y respeto), se encuentra una vía secundaria por el camino, aunque por lo general los viajeros solo vean un agujero en la empalizada. Ese camino solitario campo a través puede resultar ser la carretera principal».[138]

La soledad es un desvío saludable. Lleva de vuelta hacia la sociedad. El ciudadano, que se vuelve más lúcido, ya no eludirá su destino social. Dar un paso al lado se justifica incluso más, ya que existen lugares en la superficie terrestre «donde no llega ningún hombre del primer al último día del año y donde, en consecuencia, no hay política, pues esta es exactamente como el humo de un cigarro».[139] Esta imagen de evanescencia sirve para desacreditar la sociedad de las etiquetas y sus vanidades, para responder al Gobierno que promulga leyes injustas. Permite entender que la política no se basta consigo misma. La política es una parte del conjunto natural. Como la naturaleza es un «campo más vasto», engloba la política. Por tanto, se puede admitir que, a veces, disfrutar de la naturaleza exige

dejar la política. La modalidad «más que» respeta esa jerarquía de magnitudes. En dicha jerarquía, la voluntad individual modifica sus prioridades en función de las necesidades.

La política no presenta una unidad que pueda inspirar una confianza absoluta, como la naturaleza. Tampoco se reduce a un fárrago de intereses personales. En realidad, se encuentra en un punto intermedio. Unas veces es justa y otras, injusta. Por este motivo es «meramente civil». Sin embargo, en un estado «meramente cívico» nos acostumbramos a las injusticias. Los ciudadanos no se rebelan contra las leyes arbitrarias e inhumanas. A esta dificultad considerable se suma otra dificultad. A juicio de Thoreau, la política no aporta ninguna «satisfacción». El ciudadano está triste si solo es un «miembro de la sociedad». Pero hay vida más allá de la política. Esta vida se experimenta y se desarrolla plenamente en la naturaleza. Durante algo más de dos años, Thoreau restringe sus relaciones con los demás y vive en compañía de los árboles. No nos engañemos: quien vive en la naturaleza aún es un miembro de la sociedad. El habitante del bosque sigue siendo un habitante de la ciudad. Regresa al pueblo «casi a diario».

Thoreau observa que cada vez más gente se va a la ciudad y sufre melancolía. Esta tendencia contradice el imperativo de mantener una buena salud mental:

> no puede haber una melancolía oscura para quien vive en plena naturaleza y con los sentidos activos [...]. No hay nada que pueda empujar de forma implacable a un hombre sencillo y bueno hasta una vulgar tristeza. Mientras goce de la amistad de las estaciones, estoy seguro de que nada hará que mi vida sea una carga.[140]

Vivir al son de las estaciones es que uno mismo establezca los propósitos de su existencia, lo que equivale a adaptarse a una naturaleza que sigue su curso. El ciudadano que consigue desconectar de la política al vivir en un medio natural descubre las conexiones entre su interior y lo externo. Cuanto más metido está en la naturaleza, más le imbuye el sentimiento de que la naturaleza está dentro de él. Colma su deseo de soledad a la manera que un

convaleciente recupera las fuerzas:

> Necesito la soledad. He subido a esta colina a la hora del crepúsculo para ver la silueta de las montañas en el horizonte; ver y entrar en comunión con algo más grande que yo [...]. Busco la soledad obedeciendo a un impulso y una esperanza infinitos, cada vez con más fuerza y determinación, pero, en cada ocasión, en un arrebato de debilidad busco la sociedad.[141]

La naturaleza fortalece. Alivia el corazón del individuo, que la sociedad debilita muy a menudo. Thoreau quiere decir que esta última agrava las penas del alma. En la naturaleza, el orgullo no libra ninguna batalla encarnizada. El espíritu suele relajarse y recupera su vigor. El individuo empieza a pensar por sí mismo. En la sociedad, la liberación de las vanidades provoca amargura a aquellos y aquellas que pierden la partida. Han vivido demasiado mirándose en los demás. Se les ha despojado de sus opiniones. En una, se puede escuchar la voz cantarina de los seres que la pueblan, disfrutar de superficies heladas en invierno que recuerdan al mar blanco de la bahía de Baffin. En la otra, se chocan los vasos de una amistad hipócrita que desacredita al cortesano en cuanto dé un paso en falso.

En la naturaleza, Thoreau encuentra un «punto de apoyo». Es el fondo estable del estanque junto al que ha elegido vivir. El problema es que hay quien carga por todas partes con su estado anímico, también por el bosque: «De hecho, la naturaleza le parece enferma a quien también lo está, pero, para quien goza de un buen estado físico, es una fuente de salud».[142] Thoreau demuestra aquí que ha leído atentamente la obra de Zimmermann. La psicología traduce nuestros miedos. El cuerpo muestra nuestros tormentos. El caminante puede cruzarse por los caminos con los rostros enfurruñados de quienes no consiguen quitárselos de encima.

El argumento de la salud sirve para probar dos cosas. En primer lugar, que la soledad no procura ningún beneficio cuando uno corre a refugiarse en ella. Es inútil pretender que las preocupaciones se resuelvan al pie de un árbol. Para atemperar el estado de ánimo, más vale hablar con alguien. En segundo lugar, la naturaleza incrementa las posibilidades de estar tranquilo, pero no lo garantiza. No es idílica.

Si hubiera un idilio, Thoreau preconizaría no abandonarla nunca. No es el caso, pues se marcha del estanque de Walden el 6 de septiembre de 1847.

Los estados anímicos son cambiantes. Quizá para reafirmarse, Thoreau se declara «demasiado frío para la amistad humana», como si existiese «una ley según la cual no se pudiera experimentar una profunda simpatía por el hombre y por la naturaleza al mismo tiempo. Las cualidades que nos acercan a uno nos separan de la otra». Sin embargo, afirma en última instancia que «la naturaleza debe verse de forma humana para ser vista de verdad; es decir, que sus escenas deben asociarse a sensaciones humanas, como las que se experimentan por el pueblo natal, por ejemplo. La naturaleza cobra mayor importancia para un enamorado. El enamorado de la naturaleza es, antes de nada, un amigo del hombre. Si no tengo amigos, ¿me importa la naturaleza? Deja de ser moralmente significativa».[143]

Ambas frases parecen contradecirse y, en cambio, se complementan. El solitario que rehúye a sus congéneres hipócritas no puede, de golpe, volver a quererlos con toda su alma en la naturaleza. Sin embargo, basta con que trate con otros seres vivos, que recupere un poco la calma con el tacto de los árboles, para recordar que sigue amando a la humanidad. La naturaleza le suscita simpatía. Quien la aprecia, también apreciará a sus semejantes. El mecanismo afectivo es el mismo: es el que define la amistad. Desde la naturaleza hasta la sociedad, la amistad «eleva» la vida civil al nivel de un objetivo que el espíritu puede perseguir.

En definitiva, las conexiones entre la naturaleza y la sociedad se comprenden mejor cuando se ha experimentado un cambio vital. Thoreau se va a vivir al bosque para llevar a cabo una metamorfosis. La idea es transformarse para mejorar la sociedad: «Pensáis que apartarme de la compañía humana me empobrece, pero, en soledad, he tejido un capullo o crisálida y, como una ninfa, en breve daré a luz a una criatura más perfecta, destinada a una sociedad superior».[144] Este comentario es válido para cualquier ciudadano. Cuando damos un paso al lado, imitamos a los seres de la naturaleza que evolucionan de manera perfecta. Nos apartamos para alcanzar un estado nuevo. Este

proceso no es obra de un genio. Todo el mundo es capaz de aguzar la conciencia así. Al perfeccionarse, el individuo contribuye al perfeccionamiento de todos. La sociedad «superior» debería ser una sociedad más justa, no una sociedad «meramente civil».

En consecuencia, es conveniente leer de puntillas los pasajes donde Thoreau parece oponer ambas nociones: naturaleza y soledad; sobre todo, el fragmento siguiente:

> Me gusta la naturaleza en parte *porque* no es el hombre, sino que permite aislarse de él. Ninguna de sus instituciones la controla ni se introduce en ella. Aquí prevalece otro tipo de derecho muy distinto. En su seno puedo gozar de una felicidad completa. Si este mundo solo fuera humano, no podría realizarme, perdería la esperanza. Para mí, el hombre es imposición, la naturaleza es libertad. Él me lleva a desear un mundo diferente. Ella, a contentarme con él.[145]

Las tres últimas frases son importantes. Thoreau precisa las condiciones para la acción política. En la cultura «meramente civil», el individuo está incompleto. Solo es un «miembro de la sociedad». Ignora los conocimientos y los placeres de quien se ha convertido también en un «habitante de la naturaleza». Sufre las consecuencias de las malas leyes y no se permite cuestionarlas. Le desaniman todas las trabas que encuentra. Podría imaginar una utopía política y soñar con un mundo diferente, pero es mejor dejarse de cuentos. Es preferible combinar el «estudio de la naturaleza» con el «estudio del género humano». Resulta imposible eludir las obligaciones del mundo civil actual, por lo que se debe encontrar el punto de vista adecuado. Al dar un paso al lado en el bosque, o en otra parte, el ciudadano adquiere mayor panorámica de las cosas que aquel que se queda en la cultura «meramente civil». El mundo en el que vive puede procurarle una mayor satisfacción, siempre y cuando subsane sus injusticias más flagrantes.

Practicar el «sentido poco común» infunde de nuevo esperanza. Thoreau da a entender que el «ciudadano del bosque» es más «completo» que el ciudadano de la ciudad. Tal vez le baste consigo mismo. Al fin y al cabo, el gusano no necesita a nadie para cambiar de membrana. Ahora bien, este gesto fracasaría si no abandonase el lugar donde eclosiona hacia una vida diferente. Para que sea eficaz, la

renovación personal implica llevar el cambio hasta el final. El gusano debe convertirse en una mariposa. Una vez abandonada la envoltura antigua, el nuevo ser vuelve junto a los suyos. Renace ante la vida civil. Su corazón está «contento». Sabrá anticiparse a otra «indigestión de sociedad».[146]

Refugiarse en la naturaleza está justificado porque la naturaleza no es la sociedad. Y la vuelta a la sociedad se explica porque dar un paso al lado en la naturaleza lo hace posible. Chamfort ya decía que la «buena sociedad» es un mundo muy pequeño. Thoreau confirma que la política es el subconjunto de un todo más vasto. Solo se puede descifrar si se tiene en cuenta esa condición. De no ser así, olvidamos que «ese mundo extraño donde vivimos es más maravilloso que práctico, más bello que útil; debe ser más admirado y apreciado que explotado».[147]

Aldo Leopold podría haber citado esa puntualización en *A Sand County Almanac*. El ecólogo estadounidense está en el bando de Thoreau. Es un abogado de la soledad voluntaria. Refugiarse en la naturaleza, y en su fauna, también le resulta indispensable. En eso se diferencia de la «gente que no necesita a los seres salvajes». Incluso se considera miembro de una «minoría» que prefiere, con mucho, la «posibilidad de observar a las ocas» que ver la televisión.[148] En la primera parte de su libro, detalla «lo que [su] familia observa y hace en el rincón donde se refugia los fines de semana, a resguardo de la modernidad excesiva: la “cabaña”». En esta cabaña, sus allegados y él se guarecen para evitar el «siempre más y mejor». Se afanan en «reconstruir a golpe de pala y hacha lo que perdemos en otra parte». Leopold es un «disidente» que «racionaliza» su disidencia. Quiere explicar de qué forma la «compañía» que «ha roto la marcha» puede «reiniciar la marcha». Menciona la frase de Thoreau acerca de que la «salvación del mundo pasa por la vida salvaje». Entendemos mejor lo que quiere decir cuando habla de una «vuelta a la naturaleza».

Leopold alaba el regreso a la naturaleza. No obstante, ese «concepto» se ha convertido en un «problema». El desarrollo del ferrocarril ha tenido como consecuencia la disminución de «la cantidad individual de paz, soledad, fauna, flora y belleza». Antaño, la

soledad y la naturaleza estaban a mano. Hoy en día, es necesario coger el coche para alcanzarlas de tanto como se ha generalizado el turismo de masas. Los pitidos, los baños públicos y los *campings* han sustituido al sonido de los tam-tam de los autóctonos y el silencio de los árboles. Los aficionados a la naturaleza llegan en tropel. Tienen el mismo objetivo: llevarse «trofeos». Salen a caminar armados de un cesto para recoger setas. Fotografían a los osos y pagan una «entrada» en el *cairn* de la montaña a la que se han subido. Esas señas son «certificados». Dan fe de las proezas de los «conquistadores».[149]

Por suerte, la concurrencia de los espacios naturales no altera el «componente de aire puro y desconexión».[150] Leopold admite que el turista contemporáneo quiera olvidarse del ambiente pernicioso de las ciudades. En cambio, critica que la organización de su descanso se convierta en algo que haya que gestionar. Sin embargo, preservar la sensación de estar en la naturaleza es algo que se gestiona cada vez más. La intención, en principio buena, de salvaguardar el medio natural se vuelve contra sí misma. Cuanta más gente contemple la naturaleza sacralizada, habrá menos soledad que «apreciar». Y cuanta menos soledad sea posible, más ruidosa se volverá la naturaleza. Se deteriorará.

Que la soledad merme en las tierras salvajes modifica la percepción del paisaje sonoro. Bernie Krause lo muestra perfectamente en sus obras. Este bioacústico lleva décadas vagabundeando por rincones remotos del mundo. Graba los sonidos de la naturaleza y concluye lo siguiente:

> los entornos controlados, muy apreciados por sus vistas protegidas, no son la mejor manera de volver a la naturaleza. La naturaleza virgen no se controla y no está para que la parcelen pistas bien conservadas y señalizadas, mapas pormenorizados o tiendas de recuerdos donde se venden tazas, camisetas y guías que explican las costumbres íntimas del alce y del oso *grizzly*. Como afirma el autor Jack Turner, estamos en la naturaleza salvaje cuando podemos caminar por una dirección determinada durante una semana sin encontrarnos con una carretera o una valla —como en el Refugio Nacional de Vida Silvestre del Ártico, por ejemplo—, cuando estamos a solas, bien atentos, rodeados de todo tipo de formas de los mundos animal y vegetal y cuando ser conscientes de nuestra soledad nos hace revivir.[151]

Un lugar de ese tipo no es en absoluto anecoico, es decir, silencioso por completo. El silencio total es insoportable. Además, no existe. Siempre hay cierto grado de sonido, incluso en los sitios más protegidos de la afluencia humana. Sin el sonido, el ser vivo perdería la capacidad de orientarse en el espacio. El silencio profundo es inquietante. Nos despierta una angustia ancestral al vacío. Por el contrario, un tono rítmico, incluso repetitivo, tranquiliza. Todo el mundo encuentra en él su línea melódica. Los sonidos que oye un bebé dentro del líquido amniótico del vientre materno se parecen, por ejemplo, al «golpeteo de la lluvia sobre un tejado. Es un ambiente que amortigua el sonido, pero que es armónicamente rico». He ahí la clave de la paz mental:

> La tranquilidad es algo muy distinto, indispensable para que los seres sanos se sientan fuertes física y mentalmente. Basándose en su propia experiencia, Chris Watson, un antiguo músico reconvertido en uno de los mayores especialistas mundiales de la grabación de sonidos naturales para la BBC, da a entender que aspiramos fervorosamente a encontrar lugares y momentos donde experimentar esa sensación de tranquilidad, una serenidad mucho más sutil de la que implica el silencio. Es una zona de transición perceptible, un ecotono acústico que está entre el paisaje sonoro medible y el silencio total, que influye en áreas cerebrales donde residen las emociones y proporciona un sentimiento de paz absoluta.[152]

El impacto de la tecnología en la percepción de un lugar salvaje es un fenómeno antiguo. Ya en su diario de excursiones por los bosques de Maine, Thoreau anota que tiene el reflejo, incluso en un lugar aparentemente virgen, de relacionar el sonido natural con el ruido artificial. De camino a los lagos Allegash, escribe:

> Por más salvaje que fuera, me costaba no establecer una relación con lugares habitados. Cualquier ruido regular, monótono, al que apenas prestaba atención, parecía haberlo producido la industria humana. En mi imaginación, las cataratas que oía disponían de presas y aserraderos y varias veces me percaté de que había tomado el aullido del viento en el bosque, más allá de los ríos, por el traqueteo de un tren: el tren de Quebec.[153]

Thoreau llega a la conclusión de que es preferible salir de noche. Es un momento más propicio para escuchar sin interferencias. Es

entonces cuando resuena el chillido del colimbo. Su voz no parece el canto de un ave, sino «un grito humano muy agudo emitido con voz de falsete».[154] Para proteger el mundo salvaje, hay que preservar la percepción que podemos tener de él.

En *A Sand County Almanac*, Leopold cuenta que se levanta todos los días, de abril a julio, a las tres y media de la mañana. Se aposta en la puerta de la cabaña con un café y una libreta en la mano, espera a que amanezca y escucha el despertar de la naturaleza antes de ir con su perro a supervisar el terreno que tiene al cargo. Empieza el gorrión con su «voz cristalina de tenor», después el petirrojo, luego la oropéndola, antes del ruidoso azulejo índigo y el reyezuelo, cada cual haciendo valer sus derechos encima de esa o aquella rama caída, ese o aquel trozo de cuerda hasta la «algarabía general. Picogordos, sinsontes, cuclillos, azulejos, verdillos, toquís, cardenales... Todos arrancan a la vez. Mi lista minuciosa de cantantes, establecida según el orden y la hora de aparición de cada uno, vacila, se tambalea y termina por detenerse, porque mi oído ya no es capaz de discernir las prioridades».[155]

Al alba, el vigilante de varios bosques de Nuevo México está feliz. Le maravilla esa sinfonía de pájaros que alcanza su apoteosis a las cuatro menos diez. Habría ratificado el «modelo de segmentación» de Krause y su argumento del «paisaje sonoro». A lo largo de su carrera, Krause observó que los animales «cantan en sintonía unos con otros, sobre todo en los hábitats más antiguos, más estables», especialmente tropicales y subtropicales que se hayan preservado. Constató que «cada vez que una biofonía es coherente o, como dicen los biólogos, "está dentro de los límites del equilibrio dinámico", el espectrograma acústico que ofrecen las grabaciones muestra que todas las voces son considerablemente distintas. Por el contrario, cuando un bioma se ha degradado, los espectrogramas pierden densidad y diversidad, y la anchura de las bandas que representan las voces ya no se visualizan de forma tan clara. La biofonía de los biomas que están sometidos a grandes restricciones exteriores, en peligro o alterados tiende a no presentar una organización estructurada». Krause subraya que los lugares afectados por la deforestación padecen una pérdida

significativa de la densidad biofónica. En los años noventa regresa al parque estatal Río Doce, en Brasil, y advierte con tristeza que «era como si una gran orquesta hubiera quedado reducida a un trío».[156] Si el trío mermase a su vez, sería la señal de que la naturaleza perece.

¿Cómo combinar, por tanto, el avance tecnológico con los beneficios de una naturaleza sin contaminar? Leopold no dice que la complejidad sonora de la naturaleza esté flaqueando. Constata que los «regímenes visuales» florísticos de la granja donde se refugia los fines de semana son mucho más variados que los de las afueras del campus donde trabaja entre semana. Hasta el punto, en su opinión, de encontrarnos frente a una disyuntiva: «hacer que la población siga cerrando los ojos o preguntarse si no sería posible conciliar ambos: el progreso *y* las plantas».[157] En estas condiciones, lo importante es «promover la percepción: esta es la única rama realmente creativa de la industria del retorno a la naturaleza». Con ese objetivo, hay que luchar contra

> el cazador de trofeos que nunca crece, cuyas facultades para la soledad, la percepción y de buena gestión están en estado embrionario o se han perdido. Él es la hormiga motorizada que invade los continentes antes de haber aprendido a *ver* su propio jardín [...]. Para la gente desprovista de imaginación, un espacio virgen en un mapa simboliza un desierto sin interés, mientras que para otros es la zona más valiosa. (Como nunca pondré los pies allí, ¿la parte de Alaska que me corresponde carece de valor? ¿Necesito una carretera que me muestre las praderas árticas, el pastoreo de gansos en el Yukón, los osos de la isla de Kodiac, los prados con ovejas detrás del monte McKinley?) [...] El desarrollo de los medios de transporte sin el correspondiente desarrollo de la percepción es lo que nos amenaza con la bancarrota cualitativa. El progreso no es que broten carreteras en paisajes que ya son maravillosos, sino que brote la receptividad en los cerebros humanos que aún no la tienen.[158]

He aquí de nuevo el argumento de Thoreau. Es necesario, incluso urgente, «vivir en casa de uno como un viajero», es decir, observar lo que tenemos delante de los ojos. Por decirlo de otro modo, hay que seguir creyendo en la naturaleza. El cazador de trofeos carece de imaginación. Destruye todo lo que toca. Solo piensa en la conquista. Obsesionado por las hazañas, se cree con derecho a maltratar la naturaleza. Pero no sospecha que, creyendo controlar las

consecuencias de sus acciones, está precipitando su propia caída.

Leopold sustituye a ese monstruo por la figura del «erudito». Este erudito no es un tipo abarrotado de títulos universitarios, sino que con su «humildad intelectual» se opone, primero, al moderno «estrecho de mente» con prisas que se adueña de la tierra. Después, propone «ampliar las fronteras de la comunidad de manera que incluyan el suelo, el agua, las plantas y los animales o, en conjunto, la tierra». Es una mente lúcida. Es uno de los actores de una «ética de la tierra [que] hace que el *Homo sapiens* pase del rol de conquistador de la comunidad-tierra al de miembro y ciudadano de esa comunidad». Esta ética «implica el respeto de los demás miembros, así como el respeto de la comunidad como tal». Devuelve al hombre su estatus de ser no excepcional.[159]

El conquistador rechaza la soledad. No le concede ni un minuto de su tiempo. El erudito, en cambio, es un solitario que escruta el mundo que le rodea. Compara la conducta de las demás especies con la nuestra. Usa la analogía para descodificar las situaciones humanas a partir de los problemas de tal o cual animal. La analogía es el instrumento de la etología comparada, una ciencia que expone en detalle y en contexto las costumbres de los humanos y las de los no humanos. Sirve para comprender las relaciones existentes entre las partes que componen el todo, así como el propio todo. Al estudiar el comportamiento de un pájaro o una cierva, el erudito descubre cómo interactúan las especies de las que depende el equilibrio del conjunto. Así es como vuelve a inscribir la historia humana en la larga historia de la naturaleza.

Barry Lopez insiste en esto último. La «brutalidad» del mundo a veces no le parece apropiada, pero su uso se justifica en aras de la biodiversidad. Pues las «tierras salvajes preservan las complejas relaciones biológicas de las que apenas, y a veces en absoluto, somos conscientes». El contexto indómito es crucial para la «resiliencia de las plantas y de los animales». El escritor cuenta una experiencia significativa como caminante y residente en la naturaleza: un día estaba paseando por el bosque con unos niños. Su cometido era describir la fauna y la flora. Al verlos reaccionar ante sus

explicaciones de forma entusiasta, percibe que «la extrapolación a partir de una simple parte del todo es la experiencia más estimulante que existe». No tuvo que esperar mucho para llegar a la conclusión de que «los niños saben que casi todo el mundo puede aprenderse el nombre de las cosas, esto no les pica la curiosidad. Comprenden perfectamente que lo que requiere una vida para entenderse es la realidad de innumerables relaciones: son las relaciones, no las cosas por sí mismas, lo que al final alimenta la imaginación humana».[160]

Las relaciones entre especies quedan registradas en la «biblioteca prodigiosa» de la Tierra. Al igual que, en general, la memoria de la naturaleza. Leopold describe en su libro el derribo de un viejo roble al que le cayó un rayo. Cuando la labor terminó, observa los círculos concéntricos del grueso tocón. Distingue «un siglo en un corte transversal», la odisea de los emigrantes de camino a los territorios del noroeste. Los cortes con el hacha han sacado «virutas de realidad». Por delante de él pasan los años de sequía, los periodos de crisis financiera, la guerra de Secesión. Se forman montañas de serrín. Son verdaderos «archivos».

Se trata de un ejemplo elocuente. El ecólogo imita al filólogo. Invita a sus conciudadanos a seguir su ejemplo y hacer una «interpretación ecológica de la historia». Su hipótesis es la siguiente: todos los medios bióticos rezuman concentrado de historia. Podemos «leer» la Tierra a partir de señales mínimas. Por este motivo, es necesario abandonar la caza de «trofeos» y es urgente interesarse por los vestigios que se encuentran en la naturaleza.[161]

Para Leopold, nuestro «problema actual» es «un problema de actitud y de actuación». Entendemos que aún no somos «eruditos». Ponemos a la Tierra en peligro porque no hemos educado suficientemente nuestra percepción. Tenemos demasiada prisa. No dedicamos tiempo a analizar las relaciones entre los seres vivos. Al no desarrollar nuestro sentido de la observación, corremos el riesgo de equivocarnos de futuro. En vez de convertirnos en «maestros de la lectura lenta», seguimos siendo unos analfabetos de la naturaleza.[162]

En soledad voluntaria, se cree en la naturaleza. Se la estudia. Y este análisis permite «estar consigo mismo». Cada cual lleva su vida así, un poco al margen, lejos del «trajín» y del «bullicio tumultuoso» característico de la actividad humana. Montaigne fue alcalde de Burdeos durante un mandato de dos años, que renovó. Hace balance de la experiencia en sus *Essais*: «Los hombres se ponen en alquiler. Sus facultades no son para ellos, sino para aquellos a quienes se someten; sus propietarios están en su casa, ellos no lo son».

Montaigne se ha enfrentado a las argucias de palacio. Sabe que las intrigas refuerzan las pasiones perniciosas. Por suerte, no todos los ediles se prestan a ese juego. Hay muchos que consagran su esfuerzo al bien público. El exalcalde solo constata que se sacrifican. Cuando ha hecho uso de sus propias responsabilidades, él también se ha esforzado en gobernar bien. Después de haber prestado servicio, reivindica la ambición de no tener ambiciones. Quiere mantener intacta su integridad. Ha comprendido que es conveniente «curarse» del servicio público sin «entusiasmarse» para aplicar su juicio con buen criterio. Ya tiene una «opinión» hecha: «Hay que prestarse a los demás y entregarse solo a sí mismo». Y, sin embargo, Montaigne recuerda que ciertas «ocasiones justas» a veces exigen regresar a la arena política.[163]

El 2 de diciembre de 1859 ahorcaron al abolicionista John Brown tras su asalto a Harpers Ferry. Thoreau eleva al personaje a la categoría de un mártir que «se ha ganado la inmortalidad».[164] Por entonces, el escritor ya era conocido por dar conferencias en la calle y por sus virulentos escritos contra la esclavitud. Al defender la causa de John Brown, retoma los argumentos del ensayo sobre la «resistencia al Gobierno civil» que escribió tras la noche pasada en la cárcel. Le detuvieron a finales del mes de julio de 1846. Al igual que Amos Bronson Alcott y tantos otros, se había negado a pagar la capitación al Estado estadounidense, en guerra con México.

En su alegato final, Thoreau afirma alto y claro que un Gobierno

que da carácter de ley a las injusticias no está en posición de decidir lo que es justo y lo que es injusto. ¿Cómo podían seguir debatiendo los miembros del Congreso el grado de constitucionalidad de la ley contra los esclavos fugitivos? El legislador que obliga a respetar una ley indigna desprecia el derecho, que es la base de la justicia. Para denunciar esta actitud, el ciudadano debe ser consciente del derecho a «actuar en todo momento conforme a lo que [le] parezca justo». Si no sigue este precepto, se convierte en un «agente de la injusticia». No es un hombre, sino una «mera sombra», un «vago recuerdo de la humanidad».[165]

¿El enfado de Thoreau tiene sentido político o solo es moral? ¿Qué relación tiene con su retiro en el bosque?

En el ensayo que dedica a la desobediencia civil, Hannah Arendt distingue este concepto de la objeción de conciencia. Mientras que el primero «solo se puede manifestar y existir entre los miembros de un grupo», el segundo es la «acción de un individuo solo». Arendt considera que Thoreau es un objetor que «se sitúa en el terreno de la conciencia individual y de las obligaciones que impone esa conciencia moral, sin evocar la cuestión de la relación existente entre la conciencia del *ciudadano* con la ley». No obstante, opina que

> la conciencia es apolítica. No se interesa de manera prioritaria por un mundo donde hay abusos o por las consecuencias que estos puedan ocasionar en el futuro de ese mundo. No nos repite, como Jefferson: «Temo *por mi país* cuando pienso que Dios es justo, que Su Justicia no puede estar aletargada para siempre», porque solo teme por el individuo y su propia integridad. Por tanto, podría mostrarse mucho más radical y exclamar, como hace Thoreau: «Este pueblo debe dejar de tener esclavos, y abandonar la guerra contra México, *incluso si esto le cuesta su existencia como nación*».[166]

En ese fragmento, Arendt señala dos grandes dificultades: por un lado, la objeción se decidiría de forma solitaria, en un cara a cara de la conciencia consigo misma; por otro lado, la conciencia moral estaría tan influida por su probidad intrínseca que sería irresponsable políticamente. En su enfado, a Thoreau solo le interesaría el «hombre virtuoso».

Consideremos el tema del voto. El voto, dice Thoreau, es una

«especie de juego, como el juego de las damas o el *backgammon*, cubierto de un leve barniz moral, un juego que está entre lo justo y lo injusto, que implica cuestiones morales; y que va acompañado de forma natural por una apuesta. Pero el carácter de los votantes no está en juego [...]. Incluso votar *por la justicia* no es *hacer* algo por ella. Es conformarse con expresar un pequeño deseo de querer que prevalezca».[167] De manera más común, el voto depende de unos cálculos de intereses cuyo desenlace es incierto. A veces expresa un afán de justicia. Sin embargo, hay dos inconvenientes. El primero es que, para que se haga justicia, ese deseo se declara de manera muy débil: votando es imposible reparar las injusticias. El segundo es que el carácter ni se cultiva ni evoluciona mediante el voto. Aunque solo el carácter reafirma el afán de justicia. Ayuda al ciudadano que se subleva a comprender que «no es porque no pueda hacerlo *todo* que deba hacer *algo* injusto».[168] Querer medir la integridad de la conciencia en función de todas las injusticias que nunca podrá atajar es una ilusión. En cambio, distinguir ese «*algo* injusto» es necesario para que el individuo lo contraponga con un potente afán de justicia.

La ley contra los fugitivos (y, por medio de ella, la esclavitud) representa ese «*algo* injusto» que rechaza la conciencia. Un individuo se rebela contra un Gobierno porque ha visto hechos injustos que, juntos, guardan relación con un mismo objeto. Al hecho de tener un blanco para su ira se añade que la conciencia obliga a no contradecirse más. Rechazar implicarse moralmente en lo que esta desaprueba es la única manera de dejar claro el gran afán de justicia. Defender ese principio de justicia viene a ser, según Thoreau, separar lo «diabólico de lo divino». La conciencia es diabólica, o inconsecuente, si cree en la justicia mientras que acepta los términos de una organización política que causa las injusticias. La conciencia es divina, o íntegra, si forma por sí sola una «mayoría» que está segura de ser «más justa que sus semejantes».[169]

Esta quijotada de la conciencia no es algo subjetivo. Es el efecto de cómo miran a otro aquellos a quienes les resulta «simplemente imposible imaginarse que un hombre pueda actuar por motivos más elevados que los suyos. Por este motivo, le tachan de insensato, pues

saben que serán incapaces de actuar como él, ya que seguirán siendo como son».[170] Sin embargo, considerar la justicia obliga a los individuos a no seguir siendo como son. Les pide cambiar de costumbres, lo que implica «vivir en casa como un viajero», tal como hemos visto. Para que se haga realidad, la justicia exige modificar el carácter. Si todo el mundo admite que la integridad sirve para reforzar su afán de justicia, no habrá más insensatos.

Podría pensarse que la palabra «integridad» traiciona el esfuerzo que hace una conciencia que busca su propio interés. A falta de subjetivismo, se trataría de egoísmo. Lo cual volvería a plantear que la conciencia solo se encarga del sentido general de la justicia. Pero Thoreau también tiene en cuenta el sentido social de la justicia. Por una parte, considera que abolir la esclavitud es un imperativo que no acepta ninguna contradicción de la conciencia. El individuo no debe negociar con su afán de justicia. Este es demasiado débil cuando apoya, por ejemplo, al soldado que se niega a servir a un Gobierno en guerra, pero a quien no le molesta la ley contra los fugitivos. Por otra parte, Thoreau piensa que hacer justicia es una acción social que exige a cada cual cumplir con su parte del trabajo. Nadie puede lograrlo solo. Este objetivo conlleva una cooperación. Implica que las distintas partes estén obligadas a actuar para lograr un mismo objetivo. Cuando la cooperación resulta efectiva, Thoreau revaloriza el carácter, al que denomina «fe».[171]

Todo el mundo coopera mejor con alguien que es libre. Pero la libertad es algo excepcional y la cooperación suele ser «parcial». Por este motivo, Thoreau se dirige a «la masa de descontentos [...], que se deja llevar por quejas vanas sobre la mala suerte que tienen o lo complicada que es esa época, mientras que podrían ponerle remedio». Estos, dice, «han forjado sus propias cadenas, de oro o de plata», pierden su «verdadera integridad cotidiana». El término «integridad» (*integrity*) se utiliza en este contexto para estigmatizar las condiciones laborales que impiden al granjero «mantener una relación franca con los demás» y le prohíben llevar una vida «de fe» (*by faith*).[172]

El trabajador de la tierra es incapaz de liberarse de su propia servidumbre. No puede vivir bien con sus semejantes. Esas palabras

resuenan con fuerza entre los argumentos contra la esclavitud. Se entiende que abolir la esclavitud es indisociable de la integridad. Se comulgará mejor con esta causa si cada ciudadano se convierte en un individuo libre por sí mismo. Cuando la conciencia reivindica su integridad, recupera al hombre que se esconde tras el ciudadano. Se conforma con el sentido general de la justicia, pues «comprender e impartir justicia cambia las cosas y las relaciones».[173]

Aunque concierna a la interioridad, la integridad no es un asunto estrictamente interno de la conciencia. También es el criterio de una cooperación posible y de un interés común por el supuesto orden de las cosas. Esto es lo que quiere decir Thoreau cuando vincula el adquirir un carácter determinado con el futuro de la nación estadounidense. Para seguir hablando del voto, observa que:

> El destino del país no depende de cómo votéis: el peor de los hombres es tan bueno en este juego como el mejor de ellos. No depende de la papeleta que llevas a la urna una vez al año, sino del tipo de persona que llevas, desde tu habitación hasta la calle, cada mañana.[174]

Se retoma la metáfora del juego. Una vez más, se dice que el acto de votar no ofrece ninguna garantía de moralidad ni al elegido ni al votante. Con el voto, deja de preocuparnos la utilidad de la justicia, sino tal o cual candidato. Lo que urge no es saber si es mejor seguir votando o no, sino educar a las conciencias enseñándoles, en primer lugar, a no contradecirse. Es un desafío importante: el ciudadano que deja de apoyar a un Gobierno cuyas acciones condena actúa en pro de su nación. Las prescripciones de la conciencia no son únicamente negativas, también resultan positivas. Cuando el blanco de su ira es la ley contra los fugitivos, la conciencia empieza a abrogar ese «*algo* injusto» que afecta al orden político.

Pero no basta con la ira. Conforme al espíritu de la Constitución, Thoreau recuerda que una ley justa no se limita a decir a los estadounidenses que son estadounidenses. Solo es valiosa si «mantiene» a todos los ciudadanos entre «las filas del género humano».[175] La indignación se suma a la ira. Al indignarse, el ciudadano apela a la humanidad. Amplía la jurisdicción de la ira.

Pone por testigo a todos los hombres. El individuo indignado afirma que el maltrato infligido a un solo esclavo concierne a todo el mundo. Adelanta que lo que vale para uno, vale para todos. Este plural también va por nosotros. No solo desde ayer, sino también para hoy y mañana. De esta manera, el individuo generaliza su gran afán de justicia. La indignación otorga al objeto de su ira la categoría de causa común. El tercero en juego, en este caso John Brown, se convierte en el objeto de todos. La conciencia predispuesta internamente a la justicia pretende, sin lugar a dudas, ser íntegra. Deduce de forma simultánea los motivos para convertir el «destino del país» en algo inseparable al futuro del género humano.

¿Por qué Arendt diferencia la objeción de conciencia de la desobediencia civil? Tiene al menos dos razones para ello. Por una parte, priva de individualismo a la desobediencia civil que Thoreau relaciona con una fuerte conciencia individual. Lo hace para compararla con las «asociaciones voluntarias» y cuestionar su conformidad al carácter de las leyes que impulsan las instituciones estadounidenses. Por otra parte, seguramente considera que la conciencia moral de la que habla Thoreau ha caído en la trampa de afirmar su soledad. Sin embargo, no le da relevancia a que la soledad en cuestión sea el objeto de una escenificación destinada a reconciliar la vida en naturaleza con la vida en sociedad.

La cabaña no solo tiene un sentido moral, sino también político. Thoreau recomienda tanto a los gobernados como a los gobernantes que tomen distancia. Advierte que «los estadistas y los legisladores están tan implicados en la institución que nunca la ven de forma nítida, en toda su desnudez. Hablan de hacer que la sociedad evolucione, pero fuera de ella no tienen ningún mirador».[176] Entendemos que los representantes políticos que se volvieran excéntricos, al dar un paso al lado podrían ver los abusos de los que, por otra parte, son responsables. El ciudadano solo consigue ese «mirador» al acercarse a la naturaleza. De ello debe deducirse que tanto la «resistencia» como la razón se construyen en el bosque (o en cualquier otro medio natural). Tal vez un Gobierno representativo cuyos miembros se aislasen con regularidad representaría «las

facultades más nobles de la mente y el *propio* corazón».[177]

Practicar la distancia es aún más necesario cuando la sociedad no surge en su totalidad de una vez:

> Si se observa bajo un punto de vista menos arrogante, nuestra Constitución, a pesar de sus defectos, es muy buena; nuestro derecho y nuestros tribunales, bastante respetables. Este Estado y este Gobierno estadounidense son, en varios aspectos, algo bastante admirable y excepcional a los que debemos estar agradecidos, y se parecen a la descripción que muchos han hecho de ellos. Sin embargo, desde un punto de vista más arrogante, son tal y como los he descrito. Si se observan desde mucho más arriba, desde lo más alto posible, ¿quién dirá cuál es su naturaleza o si merecen que los miremos o que pensemos en ellos lo más mínimo?[178]

Thoreau insiste en que el espíritu crítico se forja con la observación. Al alejarse un poco, se adquiere perspectiva. De esta manera, el ciudadano se dota de los medios para identificar los grados en que la organización política es tanto legítima como ilegítima. También para Friedrich Nietzsche la distancia aporta lucidez: «Debes separarte de lo que quieras conocer y evaluar, al menos por un tiempo. Solo después de irte de la ciudad verás la altura de sus torres por encima de las casas».[179] Thoreau añade que cuanto más se eleva la vista, más se distinguen las injusticias. Luego llega un momento en que, si se contemplan desde demasiado alto, ya no atraen la mirada. Nos quedamos indiferentes. Ni en el meollo de las cosas ni totalmente fuera de ellas: el «mirador» se sitúa en medio.

Tomar demasiada altura es prohibirse experimentar la acción. Nietzsche recuerda que «mientras se vive algo, hay que entregarse a la acción y cerrar los ojos, es decir, no comportarse como un observador durante la vivencia. Esto perturbaría la digestión del suceso: en vez de sabiduría, nos daría una indigestión».[180] Cuando se gana altura, no hay que elevarse demasiado. El «mirador» debe ser un punto de equilibrio. Así, el ciudadano puede derribar las falsas evidencias que dirigen su vida y conocer las verdaderas prioridades de sus acciones. Sabe cuándo es conveniente acatar la ley y cuando es necesario desobedecerla.

Si la conciencia se limitase a objetar en el fuero interno, según

palabras de Arendt, podría declararse «antigubernamental». La mirada de Thoreau no se esfuerza en mejorar el curso de los acontecimientos. No pide «la ausencia inmediata de Gobierno, sino un Gobierno mejor *de inmediato*». No hay ninguna necesidad de desobedecer a un Gobierno que se muestra justo. El problema es que tal gobierno aún no existe. Este problema es tan grave que Thoreau propone ayudar a los representantes políticos a sentar las bases de un gobierno que fuera justo. Les sugiere ponerse a la escucha. Invita al Gobierno a «animar» a los ciudadanos «a estar alerta para informarle de sus errores y a hacer mejor lo que le piden».[181]

No sería apropiado relacionar el elogio de dar un paso al lado que hace Thoreau a una subjetividad que se repliega en sí misma. En la cabaña, la conciencia juega con la soledad. Desde el momento en que se alza contra las injusticias, entra en el juego de la ciudad. Imagina modificar, si es necesario, la forma política que las origina. Tomar distancia es capacitarse para invertir la relación existente entre las minorías y las mayorías. Thoreau cree en los «pequeños comienzos», en la acción de un solo individuo, luego de diez, de cien, de mil que entrarían en la cárcel por no aceptar la ley contra los fugitivos:

> Una minoría es impotente mientras se conforma con la mayoría; por lo demás, deja de ser una minoría, pues se vuelve imparable cuando paraliza a la mayoría con su peso. Si la alternativa fuese meter en la cárcel a todos los justos o renunciar a la guerra y a la esclavitud, el Estado no dudaría su elección.[182]

El ciudadano que da un paso al lado no está conforme con la mayoría. Pero la multiplicación de los pasos a un lado invertiría la proporción. La minoría se convertiría en una mayoría. En esta situación, se votaría la abolición de la esclavitud. El Gobierno esclavista se disolvería. La nación cambiaría de naturaleza política. Ya no sería la nación que libra una guerra en México. Se convertía en un país donde los ciudadanos, que han manifestado su enfado y su indignación, se reconocerían.

A menudo se ha dicho, y escrito, que Thoreau deseaba que no hubiese gobierno. Nada de eso, pues, al contrario, propone obedecerlo cuando sea justo y luchar cuando sea injusto. E incluso añade: «Si todo

el mundo dijera qué tipo de gobierno respetaría, ya habríamos dado un paso hacia su realización». No hay que «abandonar la conciencia al legislador», ya que «antes que nada, debemos ser hombres y después, sujetos. El respeto a la ley se produce tras el respeto al derecho. La única obligación que tengo derecho a cumplir es actuar en todo momento de acuerdo con lo que me parece justo».[183]

La libertad de observación del ciudadano se gana dando un paso al lado. Esta no contradice la representatividad política. El criterio sigue siendo la justicia. Todo funciona como si el interés de las conciencias en una justicia factible hiciera que fueran compatibles la objeción de conciencia y la desobediencia civil. Los ciudadanos no pretenden solo «tener razón contra la injusticia». También quieren «vencer la injusticia».[184] En palabras de Arendt, diríamos que, si la ira sirve para objetar, la indignación autoriza a desobedecer. Entre la una y la otra no hay una fractura, sino una continuidad.

Se le podría decir a Thoreau que no basta con multiplicar las objeciones de conciencia para conseguir la desobediencia civil. La suma de integridades no genera forzosamente un acto político. Arendt subraya de forma muy oportuna que la «prioridad» que da la conciencia a la mejora del mundo (o del «país») es lo que la convierte en una conciencia política. Sin embargo, también considera que las voluntades individuales adquieren un sentido similar cuando los «objetores deciden hacer oír su voz en público».[185] Por tanto, la conciencia puede autorizar al individuo a aceptar su deseo de independencia. No le impide a nadie unir la virtud con la acción. Es más, invita a los ciudadanos a que bajen a la calle para hacer que las leyes sean más justas. Cuanto más desprecia el derecho un Estado, como en el caso de la esclavitud, más piensa Thoreau de forma conjunta en la integridad y la «revolución pacífica», o en «el hombre virtuoso» y el «buen ciudadano» (según los términos de Arendt).

Muchos años después del fallecimiento de Thoreau, John Dewey tampoco separa la moral de la política. En una conferencia de 1940, incita a sus conciudadanos a no limitarse a cumplir con sus deberes. La democracia exige algo más. No es un mecanismo, es una «manera de vivir». Incluso de una forma más seria:

> para dejar de pensar la democracia como algo externo, debemos entender, tanto en la teoría como en la práctica, que para cada cual es una manera «personal» de vivir, que significa tener y manifestar constantemente ciertas actitudes que forjan el carácter individual y que determinan el deseo y la finalidad de todas las relaciones de la vida. En vez de pensar que nuestras disposiciones y costumbres se adaptan a ciertas instituciones, debemos aprender a concebir las instituciones como expresiones, proyecciones, prolongaciones de actitudes personales dominantes.

Dewey quiere frenar el avance del totalitarismo. Los pueblos demócratas no deben convertirse en grupos homogéneos que excluyan a los ciudadanos cuyas opiniones no les satisfacen. La urgencia es tal que

> que los individuos se formen una actitud personal es lo único que permite enfrentarse con éxito a los poderosos enemigos actuales de la democracia. Significa que debemos superar nuestra tendencia a pensar que los medios externos —militares o civiles— pueden defender la democracia sin el apoyo de unas actitudes tan arraigadas en los individuos que terminan siendo una parte integrante de su personalidad.[186]

Dewey se inscribe en la tradición política de la conciencia moral. Apela a la integridad. Incluso si no siente la necesidad de meditar en el bosque, cree en la inteligencia como resultado de la reforma interior que cada uno lleva a cabo.

Su elogio de la «cooperación amistosa» y de las conversaciones por las aceras de las principales avenidas puede parecer ingenuo. Sin embargo, invoca al «núcleo de la democracia». La democracia se garantiza, de hecho, «con la posibilidad de pararse espontáneamente en la calle para comentar con los vecinos lo que se ha leído ese día en unos periódicos sin censura y con la posibilidad de conversar libremente en un salón con unos amigos». La refuerza esa «interacción libre entre los individuos y las condiciones circundantes, en particular con el entorno humano, que agudiza y colma la necesidad y el deseo aumentando el conocimiento de las cosas tal y como son». Las conversaciones callejeras producen un saber social en perpetuo cambio. Este saber está disponible para todo el mundo, sin restricciones. Para Dewey se deriva del *common sense*, ese sentido

común que, en su opinión, es el criterio de la conversación cotidiana. En ese «lugar de vida en común», la democracia no se reduce a «algo institucional y externo a uno», sino que se convierte en un «modo de vida personal». Es al mismo tiempo un «ideal moral» y un «hecho moral».[187]

La conciencia democrática y la conciencia interior se alimentan de forma recíproca. El ciudadano no se limita a obedecer un sistema. Tampoco es un eterno rebelde. Dewey pide a sus compatriotas que dejen de creer que la solución viene de fuera. Les invita a pensar que la democracia no se aprende como se aprenden las reglas de la conjugación. La democracia no se interioriza: se exterioriza. Es la expresión de las transformaciones internas de los ciudadanos. Como tal, representa un auténtico escudo contra las ideologías colectivas. Dewey recuerda la importancia de la libertad frente a ese enemigo histórico que es el totalitarismo. Cuenta con que se unan las personas íntegras.

La conciencia política puede, por tanto, parecerse a una cabaña en el bosque. El conocimiento de lo que es justo o injusto no se encuentra en un santuario al abrigo de los males de la sociedad. No es propiedad de solo una persona. Se difunde y se mantiene en la calle. Mediante la ira, la indignación y las demás emociones que ilustran la percepción de una urgencia histórica, ese saber de la justicia se amplía. Se intercambia en el espacio público. Todos hablan de él. Es una condición, que siempre se puede estimular, de la vida en común. El carácter democrático se desarrolla a lo largo del círculo que une la vida exterior con la vida interior de cada cual. El derecho a retirarse se asocia al deber de comprometerse. Los ciudadanos se juntan para tratar que el mundo mejore haciendo que desaparezcan los abusos más flagrantes. Los solitarios se convierten en solidarios.[188]

En la soledad voluntaria se gesta el deseo de rebelarse. Ese deseo de rebelarse es una exigencia de justicia. El personaje de Robin de los Bosques ilustra la ira que se incuba cuando se da un paso al lado. A este le caracteriza una conciencia moral y el rechazo a la falsedad. Forma parte de esas figuras que están fuera de la ley y que son, en el folclore inglés, «menos enemigos de la ley que de su corrupción [...]. Como se mantienen apartados de una ley arbitraria o corrupta, son los verdaderos campeones de la justicia natural, pues hacen que la ley institucional parezca una pálida sombra de su ideal luminoso». Al margen de las instituciones, Robin de los Bosques aúna las voluntades de algunos solitarios como él. Se rodea de compañeros de resistencia. Es un solitario-solidario. Escenifica sus apariciones y sus desapariciones. Se hace invisible para que le teman y se retira al bosque con la intención de que hablen de él en la ciudad. Se esconde para mostrar mejor su insumisión. Al final, reaparece de improvisto y desvalija a los emisarios de la autoridad real. También se disfraza. Disfrazarse simboliza «la tergiversación de la ley por parte de quienes se supone que deben protegerla».[189]

En su denominación en inglés, *Robin Hood*, *hood* es la capucha que esconde (*hides*) el rostro del forajido, su sombrero. Como el bosque, que «se convierte de esta manera en el lugar donde la realidad convencional pierde su credibilidad y está o no está enmascarada en una comedia de errores y confusión». Cuando asalta los convoyes, Robin de los Bosques desenmascara la ley arbitraria. Al situarse al margen de las instituciones, en el bosque, interviene directamente en ellas. Su finalidad no es huir de la sociedad y pasarse el resto de la vida tan tranquilo en la naturaleza. Su soledad voluntaria es política. Quiere exhibir «la incapacidad del derecho a ser fiel al espíritu, si no a la letra, de la ley, y su leyenda se articula en torno a una paradoja irónica por la cual la injusticia ocupa el espacio de la jurisdicción, mientras que las causas justas deben buscar refugio en los bosques». Este forajido no es un ideólogo, más bien es un héroe teatral. Lo que le

caracteriza no es el «cinismo», sino «cierta dosis de absurdez», si bien es cierto que lo absurdo «radica en el hecho de que algo parece diferente de lo que dice ser».[190] Robin de los Bosques invierte las apariencias. Se oculta para dar a entender que es la ley quien lleva un disfraz. Le da la vuelta al sistema contra sí mismo. Lo desnuda y exhibe sus anomalías.

Una vez que se ha hecho justicia, Robin de los Bosques se reconcilia con el rey. Sale triunfante del bosque junto a sus acólitos. Se quitan las máscaras. Han acabado por ganar la batalla de la integridad moral, tras haber establecido que solo las leyes redactadas y aplicadas con honestidad serían susceptibles de organizar el país. Al fin y al cabo, el «forajido» es más fiel al espíritu democrático de las leyes que cualquier otro ciudadano. Se convierte en el héroe de una literatura de la que se ríe un poco. Sus luchas le marginalizaban. Sus victorias vuelven a llevarlo al centro. Se situaba fuera de las instituciones. Regresa a la vida civil plena. Quienes lo condenaban, hoy lo absuelven. Robert Harrison deduce lo siguiente:

> la sombra de la ley aquí no es una ley diferente, como en los mitos de las tragedias clásicas [...]. El forajido del bosque tiene una vocación muy diferente. Desafía la ley en su propio terreno, mostrando sus contradicciones y sus defectos; en definitiva, su incapacidad para lograr lo que ambiciona. Su vocación es criticar de forma activa. Guardián de la justicia ideal de la ley, se va al bosque para librar su lucha, pero el final feliz le da la razón y le reinserta en el sistema. La sabiduría trágica deja paso al heroísmo cómico. Una vez absuelto, el forajido deja el bosque iluminado por la salvación.[191]

El forajido se marcha al bosque para intervenir en la ley. Quiere que las leyes sean justas. No duda de ellas, pero sí de quienes las corrompen. De igual manera, Thoreau no desea, desde su estanque, que el Gobierno desaparezca. Condena las leyes inicuas con intención de que los representantes de la autoridad se comporten de forma coherente y lleven a cabo los mandatos de la justicia a la vez que respetan las libertades individuales. Bastaría con que esas reivindicaciones se cumplieran para que todo el mundo dejase de mencionarlas.

La definición de disidente que hace Václav Havel le hubiera

gustado a Thoreau. Primero, afirma que es «por la propia naturaleza del hecho, una especie de don Quijote», un solitario que debe enfrentarse al sentido común. Luego, al mencionar a los disidentes de su época, escribe que:

> el punto de partida más íntimo de su acción política se sitúa, por tanto, en el terreno moral y existencial. Todo lo que hacen, lo hacen en primer lugar para sí mismos; algo se rebela en su interior y, desde ese momento, no pueden seguir «viviendo en la mentira». Solo después de ese motivo existencial y en estrecha relación con él, interviene la consideración política, es decir, la esperanza —oscura, indeterminada y cuyo buen fundamento es difícil de comprobar— de que esa actividad sirva para algo a nivel general [...], de que en la verdad dicha en voz alta y en el problema declarado de la humanidad del hombre, por más quiméricos que parezcan, se esconde cierto poder; de que la palabra puede influir y dejar huella en la «conciencia escondida» de la sociedad.[192]

El disidente no puede huir para actuar, de tanto como el sistema le aprisiona en su perímetro de coerción. A menudo no tiene libertad para «recrearse» dando un paso al lado en el bosque u otra parte,[193] así que se retira dentro de sí mismo. Se protege por sus propios medios. Elabora su «soledad interior». La clave de su valor cotidiano es la integridad. No abandona sus convicciones y no tolera la hipocresía. Es intransigente en su rechazo a que se pisotee la verdad. Se fija un rumbo del que no se desvía. Si llegase a perder esa brújula interior, se volvería loco. Ya no creería ni en la verdad ni en la palabra ni en su capacidad de dilucidar lo que sucede. Sin embargo, tiene una ventaja: el dilema personal. La prueba moral le hace más resistente. Pero ¿cómo se sale del reino de la mentira? Para resolver ese dilema, el disidente se persuade de que puede tener la razón él solo contra todos. Se convierte en una especie de «loco» razonable. «¿No es posible que un individuo tenga razón y un Gobierno se equivoque?»,[194] se preguntaba ya Thoreau.

La respuesta es afirmativa. En este caso, quien rechaza la autoridad política consiente, sin embargo, otra cosa. Si no, no podría soportar la soledad que le viene impuesta. ¿Qué tipo de aprobación se esconde con la protesta? ¿Qué se acepta mediante el rechazo?

Albert Camus le atribuyó un sentido metafísico a la rebeldía de los

solitarios:

> La contradicción es la siguiente: el hombre reniega del mundo tal y como es, pero no acepta huir de él. De hecho, los hombres aprecian el mundo y, en su gran mayoría, no desean abandonarlo. Lejos de querer olvidarse siempre de él, sufren, al contrario, por no poseerlo lo bastante, como unos extraños ciudadanos del mundo, exiliados en su propia patria.[195]

El mundo es absurdo, dice Camus. No nos satisface, pero tampoco queremos desprendernos de él. Nos rebelamos contra él al mismo tiempo que ideamos controlarlo. Por este motivo, experimentamos de forma dolorosa una «distancia entre uno mismo y el mundo» y nos pasamos el tiempo superando nuestra preocupación ante esa «extrañeza» hacia el mundo.

La rebeldía es consustancial a todos los ciudadanos. Surge de manera espontánea en su pensamiento. A semejanza del *cogito* cartesiano, «esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lugar común que sustenta en todos los hombres el primero de los valores. Me rebelo, luego existimos». El solitario se vuelve solidario con la rebeldía. Invita a todo el mundo a imitarle, a construirse un destino que le dé sentido a su vida, a secundar la «exigencia metafísica de la unidad».[196] En el momento de unirse, comprende que la absurdez general le impide sumar su existencia y que ninguna verdad transcendente aliviará sus penas. Algunos se sirven de la literatura. Otros se adentran por la senda de la ideología. La ideología les procura una unidad allí donde solo ven dispersión.

Camus está convencido de que la extrañeza del mundo es cada vez mayor. La absurdez es una «peste colectiva», incluso. Es la «aventura de todo el mundo», hasta el punto de que todos los ciudadanos son «extraños ciudadanos del mundo». Pretenden organizar sus acciones, pero es una tarea imposible. A su pesar, se convierten en nostálgicos de lo que no llegarán a hacer. En los textos de Camus, la naturaleza procura la «razón de ser» que la política anula. Es el marco para su «insurrección armoniosa». Les permite conjugar el espíritu de resistencia con la sed de repercusión: «¿Se puede rechazar la injusticia eternamente sin dejar de celebrar la naturaleza humana y la belleza

del mundo? Nuestra respuesta es que sí».[197]

En la naturaleza, el rebelde encuentra la capacidad de «decir sí y no de forma simultánea» a la sociedad. Camus reivindica dar un paso al lado. Lamenta la progresiva desaparición de los lugares para estar en soledad:

> No quedan desiertos. No quedan islas. Sin embargo, se los necesita. A veces, para comprender el mundo hay que desviarse; para servir mejor a los hombres, mantenerse un tiempo lejos de ellos. Pero ¿dónde se halla la soledad necesaria para tener fuerza, la respiración honda donde la mente se aúna y se calibra el valor?[198]

El ciudadano se recoge en los espacios abiertos. El relieve del terreno bajo sus pies, el paso de las estaciones y el sonido del viento le calman. La naturaleza satisface su hambre de unidad. Estimula su valor y le procura energía para rebelarse contra la extrañeza del mundo. El deseo de rebelarse se gesta en la inmensidad desértica. Le «motivan, reaniman y mantienen millones de solitarios, cuyas acciones y obras rechazan cada día las fronteras y las mayores apariencias históricas para hacer que resplandezca fugazmente esa verdad que siempre está amenazada y que cada cual, por encima de sus penas y alegrías, erige para todos».[199]

Cuando son «millones», los solitarios aúnan su voluntad para rechazar las mentiras de la historia. Se vislumbran los «pequeños comienzos» que se forman al dar un paso al lado. A este respecto, Stanley Cavell recuerda que Thoreau se aposta al borde del estanque para «poner en alerta a su cultura negándole la voz, es decir, retirar su consentimiento a eso que llamamos la sociedad y a eso que yo llamo la "conspiración" del desesperante silencio que impide a esta sociedad ser de ella o de cualquiera». Thoreau y Camus no eligen el bosque o el desierto solo para vivir consigo mismos con calma y concentración. Quieren que la sociedad se recupere, que las conciencias sustituyan «el despertar permanente en la ansiedad de la víspera».[200] Denuncian el sentido común grabado en piedra de las convenciones inútiles. Se alejan para regresar mejor a la ciudad y exhortar a la opinión pública a observar lo que sucede en la escena política.

Queda describir la voluntad que rechaza la injusticia política al mismo tiempo que tolera el orden natural. ¿Cómo se estructura? Diremos que se trata de una voluntad que se ajusta a sus fines. No solo busca «disfrutar» del mundo, sino también «utilizarlo».

Fijémonos en las categorías agustinianas de *frui* y *uti*. San Agustín hace una distinción técnica. Tiene varios sentidos. En primer lugar, permite atribuir a Dios las «cosas creadas». «Gozar» de lo creado es llevar una vida que no es buena. De distinta manera, «usamos» un bien con vistas a «cosas eternas». San Agustín escribe que «gozamos de las cosas conocidas cuando la voluntad, al obtener un placer que le es propio, descansa en ellas; pero usamos aquellas que sirven como medio con otro fin del que obtenemos un goce» (*La Trinidad*, X, 13). La voluntad no se limita a consentir o rechazar lo que se ha creado. También se acerca a un objeto que ama, que quiere obtener o del que quiere disfrutar. De este modo, «usar una cosa» es guardar relación con ella al «servir como medio» para otra cosa.

En un segundo momento hay que superar la interpretación utilitarista de la noción de uso. Isabelle Koch precisa el razonamiento de San Agustín. Explica que «el uso [...] es también un ejercicio de la voluntad; como tal, consiste igualmente en la ubicación y la búsqueda de un fin, que ofrecerá un descanso a la voluntad cuando se consiga». En definitiva, lo importante es entender que cada uso:

> ya implica [por tanto] un goce, pues gozamos de algo que se busca por sí mismo y la voluntad individual no quiere otra cosa, nada distinto a lo que aspira de forma inmediata. Si lo que pretende cada fin individual no puede reducirse a un mero medio es porque dicho fin se encuentra en la estructura de todo, ya que se basa en una voluntad que tiene un objetivo, que no quiere otra cosa que su propio fin, y descansa cuando lo obtiene.[201]

Para hacerse entender, San Agustín toma el ejemplo de caminar (*La Trinidad*, XI, 10): el pie se detiene, luego desencadena otro movimiento. Por decirlo de una forma sencilla, el caminante avanza. Admite que cada movimiento es válido tanto por sí mismo como de forma relativa para sus movimientos anteriores y posteriores. Los objetivos de su voluntad se organizan así, tomando el modelo de sus pasos. A este respecto, San Agustín señala que el placer que

experimenta el caminante no debe considerarse su «patria», si no, se detendría tras cada paso. Ese placer debe vivirse más bien como «una parada o la habitación donde el viajero pasa una noche». El caminante es un «peregrino». «Viaja y se aloja en el extranjero». Está exiliado en este mundo. Como, al fin y al cabo, vive aquí, está «domiciliado» de forma provisional, aunque tiende a la patria celeste. Resulta que «vivir en este mundo sin sentirse nunca en casa, pero no obstante vivir en él y no hacer más que pasar: esto es el *usus mundi*».[202]

El mundo de Thoreau no es el de San Agustín. Sin embargo, la distinción técnica entre «gozar» y «usar» aclara cuál es el estatus del deseo de soledad en general. Al dar un paso al lado, podemos decir que la voluntad descansa tras lograr su primer objetivo, como un gozo temporal. El solitario disfruta de la soledad. Después, se entrega a otro fin. Regresa a la sociedad. Entremezcla de esta forma los fines de su voluntad. La soledad no es un medio, sino un fin en sí mismo. Y este fin siempre apela a otro, la sociedad en este caso, hasta el punto de que el «uso del mundo» se forma mediante todos los fines a los que aspira el solitario.

En su cabaña, Thoreau disfruta de una soledad digna de la «pampa». Construye un «pequeño mundo que [le] pertenece».[203] El escritor Edward Abbey explica qué entiende su compatriota exactamente por «mundo». Recuerda que «ha hecho un mundo con el estanque de Walden, en Concord, y sus alrededores. Lo ha recorrido y explorado, día y noche, y ha aprendido a conocer su mundo como unos pocos conocen el mundo».[204] Thoreau no ha visto el Gran Cañón. Nunca ha estado en Alaska. Ha estado en Staten Island, pero no recuerda gran cosa. Si quisiéramos concretar la definición de «pequeño mundo», habría que decir que, en sus humildes desplazamientos, entre la cabaña y el centro de Concord, Thoreau usa la naturaleza y la sociedad y disfruta de ambas a la vez. Al dar un paso al lado, integra los fines de su voluntad.

Si no, no podría entenderse cuál es la verdadera intención del retiro al bosque. Thoreau pide a sus conciudadanos que observen con detenimiento su jardín, que vivan en sus tierras como unos viajeros que se encuentran ante un continente desconocido al final de su

periplo. Les propone desacostumbrarse de sus universos familiares y los consideren «mundos nuevos». De esta manera, nos recuerda que

> soñamos en vano con una soledad lejana que no existe. La turbera de nuestra mente y de nuestras entrañas, la fuerza primitiva de la naturaleza dentro de nosotros, es lo que nos inspira esa ilusión. Nunca encontraré en los desiertos de la península del Labrador una soledad mayor que en algunos rincones de Concord, es decir, la soledad que llevo conmigo. Un poco de nobleza, algo más de virtud, haría que la superficie terrestre fuera por todas partes emocionante, nueva, salvaje.[205]

Más que un elogio del mundo salvaje, se trata de un ruego para que el mundo social se asilvestre, una invitación a volver a introducir una dosis de naturaleza en la sociedad.

Al ver pasar cada día, tras los árboles, un tren cargado de mercancías, Thoreau llega a escribir que se siente «más ciudadano del mundo, a la vista de las hojas de palmera que el verano que viene cubrirán tantas cabelleras de color lino en Nueva Inglaterra».[206] La expresión «ciudadano del mundo» se usa a contracorriente. Thoreau no piensa fundar una institución internacional. Los viajes no le entusiasman. Tiene la idea de que el ciudadano del mundo es un observador. Aprecia la fauna y la flora. Se regenera en contacto con el viento y la hierba crecida. Desde su cabaña, reeduca la mirada. Según va y viene, redescubre una sociedad que es la suya. Convierte lo banal en insólito, hace que sea extravagante lo que parecía ordinario. Cuando empieza a «habitar» la naturaleza, vuelve a convertirse en un «miembro» de la vida civil. Ese «uso del mundo» explica sin lugar a dudas que *Walden* se haya convertido en la biblia de todos los nómadas modernos.

¿Quién no ha soñado alguna vez con construirse una cabaña en lo más profundo de un bosque? No es un sueño exclusivo de la infancia. Se tiene durante toda la vida. Como una pequeña brasa, parece que vaya a apagarse, pero luego se vuelve a encender según las circunstancias. Cae en el olvido cuando hay que preocuparse por el transcurso de las cosas. Se vuelve a pensar en él cuando las obligaciones se hacen muy pesadas. Sale a la superficie insistentemente. Invade los días y organiza las noches. ¿Quizá ese sueño simbolice la estructura profunda del alma humana? ¿Tal vez neutralice el deseo de huir con una imagen que ofrece una protección efímera? Podemos decir que proporciona una respuesta sencilla a la siguiente pregunta: «¿Cómo es el espacio que separa a un hombre de sus semejantes y le brinda un sentimiento de soledad?».[207]

Thoreau está convencido de que el valor de una relación social no lo confiere la cantidad de encuentros. No sirve de nada hablar si se da vueltas a los mismos temas que causan descontento. La sociabilidad necesita intermedios de soledad, periodos en la trastienda. Durante esos intervalos, el individuo está consigo mismo. Desarrolla sus cualidades personales. Cultiva su fuerza anímica y aprende a analizarse. Disfruta tanto de su libertad de movimientos como de la concentración. En definitiva, vive de forma menos maquinal. Por tanto, se acerca a los demás más a gusto. En el caso contrario, no es seguro que se junten. Se reúnen menos veces.[208]

En una cabaña, se quiere estar a la vez «consigo mismo» e incluido en un conjunto más amplio que uno mismo. No abundan los hábitats que ofrecen esa posibilidad. De ahí el éxito que tienen hoy en día las cabañas en los árboles (las de Alain Laurens en Francia, las de la empresa inglesa Treehouse Company o el Treehotel en Suecia). Su arquitectura siempre es de madera. Se ajustan a la forma de los árboles, ya sea curva o recta. Se acoplan y no alteran en absoluto el medio natural. A unos metros del suelo, discretas, parecen refugios colgantes. Están dotadas de mayor comodidad que la cabaña rústica

de Thoreau, pero el espíritu es el mismo: aislarse para recogerse, concentrarse, trabajar, escribir, prestar atención a la naturaleza, conseguir un poco de soledad interior. Se duerme al nivel del follaje. Se disfruta de estar al aire libre. Ofrecen la ocasión de calibrar la profundidad del alma. Después, cada cual regresa al «mundo». Las cabañas en los árboles actuales son apacibles alveolos, habitaciones naturales donde los visitantes que se quedan unas noches reponen fuerzas.

La literatura está llena de cabañas menos confortables. Cansado de las imposturas mundanas y abrumado por sus propios excesos, Jack Kerouac cuenta en *Lonesome Traveler* que huye a la montaña. Solo piensa en la soledad: «Después de un estrépito de esa índole, y de todo tipo, llegué a un punto en que sentía la necesidad de estar solo, el deseo de parar la máquina del "pensamiento" y del "placer" (eso a lo que llaman "vivir"); solo quería una cosa: echarme en la hierba y observar las nubes».[209] Cuando se desea contemplar las nubes es que hay una necesidad de estar solo. Este fragmento inaugura un capítulo titulado «Solo en lo alto de una montaña». Kerouac espera encontrar en la soledad algunos gramos de sabiduría. El escritor errante se ha cansado. Ya no quiere vagar por los «Times Squares de siempre». Le contratan como «retén forestal» y corre a refugiarse al «bosque nacional de Mount Baker», en plena región del Noroeste del Pacífico.

Emprende un largo viaje que le lleva hasta Seattle. Después continúa su ruta a través de paisajes soberbios. El espectáculo de la naturaleza se impone ante él. Altos picos montañosos enarbolan con dignidad sus cumbres blancas. Murallas rocosas rezuman una antigüedad abismal. El agua cristalina de los ríos le invita a refrescarse. El olor a tierra húmeda y corteza de pino se ha adueñado de él. Llega a la presa de Ross y lo llevan subido a una mula hasta un lugar apartado. Durante este último trayecto, le asegura al mulero que prevé «con gusto la perspectiva de una existencia que los hombres no suelen conocer en este mundo moderno: una soledad absoluta y acogedora en un desierto, tanto de día como de noche, en concreto sesenta y tres días y sesenta y tres noches». El mulero le mira por el rabillo del ojo. Se ríe un poco de él. Conoce las incomodidades del

lugar, los mosquitos, el sol abrasador en verano al que le sucederá, a partir del día siguiente, una fuerte tormenta de nieve, también la falta de leña para hacer un fuego con el que calentarse.[210] Está convencido de que ese amable habitante de la ciudad se replanteará enseguida su proyecto y bajará al valle a toda prisa.

El sendero que cruza los pastos está cubierto de restos de árboles. La ascensión por la pendiente montañosa se complica. Mal que bien, llegan a una pequeña cabaña «con el techo puntiagudo de contorno indefinido que se alza completamente sola en la cima del mundo». Kerouac retiene la ansiedad que le hace un nudo en la garganta. Se pregunta en voz alta: «¿Me voy a pasar ahí todo el verano? Y ¿*esto* es el verano?». El habitáculo, a cuatro vientos, está en unas condiciones lamentables. El día siguiente, ya solo, tiene que acondicionar lo más urgente. Limpia la cabaña y se acuesta al anochecer. Se despierta en plena noche y sale a tomar el aire. Dice que entonces experimenta «un sobresalto al ver la silueta de unas montañas gigantescas rodeándome con, además, un telón ondulante de luz nórdica deslizándose detrás de las nubes. Era demasiado para un urbanita y, con el miedo de tener detrás a un abominable hombre de las nieves, corrí a la cama y metí la cabeza bajo el edredón». Ya al calor, Kerouac se siente libre de una manera algo confusa, como un niño volviendo a la carrera tras una escapada que no le estaba permitida. Se vuelve a dormir en plena montaña oscura, presa de un sentimiento que es una mezcla de miedo y osadía.

El día siguiente por la mañana, el nuevo vigilante de incendios forestales abre los ojos a un espectáculo maravilloso. El azul es muy claro, de una gran inmensidad, de una gran profundidad. El sol reluciente le hace olvidar sus terrores nocturnos. Se acostumbra y, poco a poco, organiza su vida cotidiana. Empieza a hablar con los árboles y las rocas. Lee mucho y se siente de maravilla: «Ningún hombre debería terminar sus días sin haber conocido esta soledad sana, incluso si es aburrida, en un lugar desértico; uno solo depende de sí mismo y, así, uno también aprende a conocer su verdadera y escondida fuerza. Por ejemplo, uno aprende a comer cuando tiene hambre y a dormir cuanto tiene sueño». Para Kerouac, la auténtica

vida es la vida lenta. Ya no hay propósitos ni un pasado impenetrable, solo finalidades prácticas. En la vida en la cabaña imperan las exigencias presentes: las que llenan el estómago, estimulan las ideas y ponen en marcha las piernas. Kerouac saborea el instante. No quiere «morir de hambre antes de empezar a tener hambre», como decía Thoreau.

No obstante, acaba rompiendo con la soledad que ha elegido. No es que se le haya vuelto insoportable, simplemente, ha hecho efecto. Si se desarrolla correctamente, toda soledad voluntaria invita a no quedarse aislado durante mucho tiempo. La necesidad de soledad se desvanece por sí sola. Llega un momento en que se ha colmado. Queda la serenidad: «Me doy cuenta de una cosa: sea cual sea el lugar donde me encuentre, en una pequeña habitación repleta de mis pensamientos o en este universo infinito de estrellas y montañas, todo está dentro de mí. No tengo ninguna necesidad de estar solo. Por tanto, hay que amar la vida por lo que es y no tener ninguna idea preconcebida». Comprender eso es ser un poco como Siddhartha. Al igual que el personaje de Hermann Hesse, Kerouac se basta consigo mismo en la cabaña. Ha adquirido una tranquilidad mental que le predispone otra vez a «aceptar la sociedad». Ha vencido el cansancio y la indiferencia de los meses precedentes, ha apartado aquello que hacía inútil su existencia anterior. La soledad ha sido una etapa en el camino de una vida «para sí mismo». En el momento en que «vuelve a bajar al mundo» y se dispone a dejar de ver la «pequeña pagoda de la cima», le agradece el «amparo» y la «lección» que le ha «dado».[211]

La necesidad de estar en soledad hace escalar montañas. Facilita el impulso para elevarse. No siempre se huye de la opinión de los demás o de la propia miseria moral. No se aspira forzosamente al silencio de un escondrijo. La cabaña de Kerouac no es el «rincón» de Søren Kierkegaard:

> En el bosque de Gribskov se halla un lugar llamado «el rincón de los ocho caminos»; solo lo encuentra quien lo busca con mucha atención, pues ningún mapa lo señala. Su propio nombre parece encerrar una contradicción, porque ¿cómo puede formar un rincón el cruce de ocho caminos? ¿Cómo pueden corresponderse unas vías públicas, unas vías concurridas, con un sitio aislado y

> escondido? [...] ¡Ocho caminos y ni un viajero! Es como si el mundo se hubiera extinguido y el único superviviente estuviera en un aprieto porque ya no habría nadie para enterrarle; ¡o como si el mundo entero estuviera en los ocho caminos y te hubiera olvidado! Si son ciertas las palabras del poeta, *bene vixit qui bene latuit*, entonces he vivido bien, porque he elegido bien mi rincón. Y también es cierto que el mundo y todo lo que hay en él nunca se presenta mejor a la vista que cuando se le observa desde un rincón y hay que valerse de la astucia para observarlo».[212]

El rincón de Kierkegaard es una gruta improvisada. Incluso los topógrafos desconocen ese lugar. Es un sitio donde la naturaleza permanece en silencio, incluso si se supone que es un cruce. De hecho, Kierkegaard sugiere que los verdaderos cruces, aquellos que se encuentran en las intersecciones de varios caminos, albergan guaridas. Es donde se refugia el solitario. Su «treta» es irse al bosque, encontrar un emplazamiento invisible y observar el tránsito. Se instala allí para escudriñar el paisaje. Por tanto, no se convierte en un ermitaño en el sentido ordinario del término. No se aísla del mundo. Cuando ocupa un refugio semejante, se esconde para observar mejor las idas y venidas. Da igual si los cruces están concurridos o no. Kierkegaard ha encontrado un santuario dedicado a su vida interior, un cobijo donde su alma evoca los buenos recuerdos. Su rincón es una retirada.

Thoreau considera que la cabaña tiene otra función. No es una retirada, sino un retiro. En el retiro sigue estando visible. No desaparece para observar la sociedad. Se coloca a una distancia prudencial. El estanque de Walden no es una caverna adonde va para olvidar sus penas. En su ensayo sobre caminar, Thoreau utiliza la etimología que Varron daba de la sociedad de los tratos comerciales, de ese mundo «banal» que designa la «vía pública de los viajeros». De ahí proviene, según él, la palabra «villa», que se deriva de «*veho*, llevar, porque la *villa* es el lugar al que se llevan y de donde se traen cosas».[213] La cabaña, que se encuentra apartada de la ciudad, en el bosque o en la ladera de una montaña, también representa una convergencia.

¿Cuál es el valor principal de la cabaña? No siempre es fácil imaginarse cómo eran los antiguos refugios de pastores cuando, al final de una larga ascensión, se llega a refugios sofisticados. Sin

embargo, la cabaña de antaño perdura en la edificación más o menos *high-tech* de hoy en día. Cuando no se encuentra demasiado arriba, a veces el refugio está en el mismo sitio que la antigua caseta aislada del pastor, como un homenaje a los usos pretéritos. Las paredes se han reformado y el conjunto es más grande. Si no es así, no está muy lejos de ella. La nueva caseta ejerce el mismo papel. Las cabañas de pastores eran refugios. Ofrecían un techo protector. En caso de intemperie, el pastor sabía a cuál llegar lo antes posible. Si los animales de su rebaño tenían mucha sed bajo el sol veraniego, les llevaba a la que estaba ubicada junto a un arroyo de agua cristalina. Durante las noches que pasaba en esa morada, rara vez provista de puertas sólidas, oía los ruidos de la naturaleza. Como cualquier explorador que llega a un refugio, dejaba unos víveres para los próximos o para él mismo. Almacenaba ramitas secas y viejos trozos de árboles. Quien entrase por la puerta encontraría con qué renovar su propio viático. En invierno empleaba un fardo de leña para calentarse con un fuego. La cabaña de pastores solía tener un aspecto humilde. A pesar de las paredes toscas, ofrecía algo de hospitalidad.

Las cabañas son etapas en el camino del pastor por los campos y los valles. Gracias a ellas, regresa al punto de partida. Controla su deambular, como todos los nómadas del mundo. Acompañado de sus perros, sigue ese camino con el rebaño por pura prudencia, necesite refugiarse o no. Al unir las cabañas, dibuja sus propios mapas. El hecho de llegar a una de ellas era una experiencia muy emocionante. A veces la alcanzaba corriendo, bajo el trueno que hace temblar a la montaña. Esperaba a que dejara de llover, solo consigo mismo. El pastor no le temía a la sociedad, sino a la naturaleza, que se desata sin avisar. Tenía miedo de la maldad imprevista del cielo iracundo. A la vuelta podía contar largo y tendido la tormenta, al estilo de un viajero que regresa con su familia. La pequeña cabaña del pastor equivale al iglú que se construye precipitadamente en las regiones polares para huir del viento de nieve que ciega. Es una aventura.

Los caminantes de hoy no son los pastores de ayer. Seguro que están mejor equipados. Sin embargo, al igual que ellos, saben que la marcha supone, en parte, un esfuerzo solitario, sobre todo cuando el

terreno se complica y la pendiente aumenta. Todos se miran los pies para no despeñarse por la sima que se abre a la derecha. De todas formas, falta aliento para conversar. Frente al cansancio corporal, los senderos serpenteantes y la aspereza del terreno, uno se siente solo en esos momentos. Nadie camina ni respira en el lugar de otro. Es fundamental dar con un ritmo que no deje sin aliento, una cadencia que fortalezca los músculos en vez de debilitarlos, un paso que acune la mente sin nunca anestesiarla. La sinergia del alma y el cuerpo es determinante.

Hay al menos dos formas de llegar a un refugio de montaña. Bien el caminante lo advierte desde abajo y durante todo el camino, bien lo descubre en el último momento tras un sendero sinuoso. En el primer caso, no pierde de vista el objetivo. A medida que avanza, recalcula de forma intuitiva la distancia que le queda y la velocidad que le permitirá acercarse. Camina diciéndose que dejará de caminar. En el segundo caso, la cabaña aparece de golpe. La ocultaba una morrena o un cerro sobre un lago encajado en un valle glacial. Al caminante le sorprende la aparición del refugio. Había dejado de pensar en él. Su esfuerzo constante le había absorbido por completo mientras avanzaba. Sea cual sea la situación, los caminantes son libres. Aceleran o ralentizan el paso. Se deleitan con el movimiento de sus piernas. Se toman su tiempo para apreciar los paisajes.

Llegar al refugio siempre es un acontecimiento excepcional. Es también un acontecimiento colectivo. Cuando se está a gran altura, los últimos metros son engañosos. Decrece la atención, mientras que se requiere prudencia. Uno se relaja en vez de seguir alerta. En esos momentos cruciales, los pies aún deben notar el suelo, ya sea de piedra, barro o hielo. El caminante debe seguir siendo un ser totalmente físico. Necesita volverse más pesado, sentir su cuerpo y no dejarse seducir por la imagen de serenidad que tiene a su alcance. Incluso estando cerca, el refugio continúa siendo un objetivo, un fin difícil de conseguir. Los últimos metros provocan una decisión diferente. A veces el refugio es tan deseado que el primer caminante empieza a correr para llegar hasta él y todos siguen el paso.

Una vez que se ha alcanzado al objetivo, el esfuerzo se libera. Se

rompe el pertinente silencio que dominaba la subida. Se saluda a los presentes. Mientras el ojo cansado descubre un paisaje nuevo de una altitud soberbia, todos se sientan a la mesa. Hay mucho que contar. En el refugio los caminantes se reúnen. Forman un microcosmos, una sociedad donde la camaradería reina a sus anchas y se intercambian historias. Se conocen poco y, sin embargo, se evocan las ascensiones realizadas ese día. Sentarse a la mesa es una improvisada experiencia democrática. El refugio es uno de esos lugares donde los solitarios se revelan solidarios durante un rato. Al día siguiente, cada uno se va por su lado.

Cuando describe los términos de un contrato que sería «natural» y no solo «social», Michel Serres relaciona la palabra «contrato» con un «juego de cuerdas». Pone de ejemplo una cordada de montaña. Para él, la cordada «une a los solitarios de forma colectiva».[214] Crea un vínculo de dependencia recíproca. Sabemos que el refugio, una etapa básica de cualquier cordada, no es un modelo de sociedad. Su vocación no es inspirar al ser humano. Una ascensión de montaña jalonada de noches en el refugio solo proporciona ocasiones para sociabilizar. Son experiencias completas. Los caminantes primero disfrutan de la felicidad particular de estar «consigo mismos» durante la marcha. Experimentan el placer, igual de singular, de «englobarse» en la naturaleza. Después llegan a un refugio preparado para acogerlos y que ya ocupan otros caminantes.

El refugio es una institución abierta a todo el mundo. Tiene un espíritu democrático. A nadie le interesa el estatus social de unos y otros. Solo importan las historias de ese momento. En un refugio, uno no exhibe lo que es, sino que cuenta lo que ha hecho. No se tienen en cuenta las etiquetas. De esta libertad pueden surgir amistades. Friedrich Nietzsche recuerda que «unas horas de escalada en la montaña convierten a un pícaro y a un santo en dos seres bastante iguales. El cansancio es el camino más corto para llegar a la *igualdad* y a la *fraternidad*, y la *libertad* nos la ofrece, por añadidura, el sueño».[215]

El senderismo iguala a costa de sudor. La sociabilidad que se encuentra en las alturas es cordial. En un refugio, se comparten las reglas de la generosidad. El capitán no es un déspota. Es un huésped

atento y servicial. Nadie huye de la sociedad. Incluso todos la recrean un poco alrededor de un plato. Allí arriba hay un mirador único. No hay caminante que, al bajar a la ciudad, olvide la visión de un amanecer en las cumbres. La democracia de altitud es un exilio positivo del que se regresa con el corazón contento.

Los refugios son las tabernas de las alturas. En un breve texto de 1843, Thoreau elogia al mesonero, una figura profundamente social. Su taberna no es un hogar perfecto, pero representa ese sitio «donde los hombres prefieren juntarse», por encima de sus creencias. Esto es porque el mesonero encarna

> al hombre de simpatías manifiestas y generalizadas, que posee el espíritu de la hospitalidad: alimenta y acoge a los hombres por amor a las criaturas [...]. Mientras que tanto naciones como individuos se muestran egoístas y excluyentes, él ama a todos los hombres por igual; y si trata a su vecino más próximo como a un extranjero, ya que ha invitado a todas las naciones a disfrutar de su hospitalidad, es que considera que viene de lejos, como un pariente al que se acoge en la familia.[216]

En esta descripción tan jovial, se compara al mesonero con un auténtico ciudadano del mundo que hubiera eliminado todo tipo de narcisismos. Su amor por la humanidad no es hipócrita ni abstracto. Para Thoreau, la caridad siempre se paga, mientras que la filantropía solo representa intenciones vanas. La benevolencia del mesonero es universal. Además, solo trata con extranjeros. Hasta el punto de pensar que no hay extranjeros, sino solo una familia donde cada cual se reconoce en el otro.

La fama del mesonero es considerable. Sus méritos se elogian ante cualquier viajero que «al cabo de diez millas vislumbra la taberna —una perspectiva completamente *feliz*— tan abierta a todos y tan acogedora que los únicos que no entran son la lluvia y la nieve». Es un personaje auténtico, precisa Thoreau. Su taberna casi siempre se encuentra en lugares aislados. Está «retirado en la naturaleza, con su hacha y su pala». Vive por completo de los recursos naturales: «Es indudable que ha resuelto algunos problemas vitales». Sus sentimientos no son «privados o individuales, aunque no dejan de ser originales, pues son públicos y del color del cielo que cubre la casa» y

«el ser humano habla a través de él».[217] Tras haber superado su propio egoísmo, es amigo de la humanidad.

¿Es, sin embargo, un solitario? En ese texto, anterior a la experiencia en el estanque de Walden, Thoreau opone al «hombre dotado de talento» con el «mesonero». El primero es un misántropo en el sentido ordinario del término. Su soledad está hecha a base de resentimiento, «se establece en un lugar retirado, lejos del camino, no cuelga ningún cartel que invite a hombres y animales a parar a refrescarse; mediante todo tipo de señales e insinuaciones posibles, expresa: deseo estar solo, ¡adiós, hasta nunca!». El mesonero, en cambio, «nunca quiere estar solo; duerme, se despierta, come y bebe en sociedad recordando su condición humana. Se pasea por los pensamientos de los hombres, y la *Ilíada* y Shakespeare son su destino común, el suyo y el de todo viajero que cuenta los incidentes burdos pero familiares del camino». El mesonero es un ser social, disponible, un compañero al que nunca se molesta, un narrador de historias que conoce el territorio como la palma de su mano.

Habla en todo momento. Adivina lo que espera un viajero, «comprende sus necesidades y sus fines». Es el hombre «más franco» del mundo:

> Tiene una mano para estrecharla y otra para que se la estrechen [...]. Si no consultamos al Mesonero, le buscamos en caso de urgencia, pues es un hombre de infinita experiencia que aúna la mano con la cabeza. Es un personaje más público que el estadista [...]. Hablar con nuestro anfitrión es lo mejor y lo más instructivo después de hablar con uno mismo. Es un soliloquio mucho más consciente; lleva, por así decirlo, a hablar de todo y de nada y a probar lo que diríamos a poco que tengamos público.[218]

El mesonero no es un solitario. Indefectiblemente, nunca está solo, pues los viajeros llegan en todo momento a su taberna. Posee una influencia mágica. Cuando hablan con él, tienen la sensación de conversar consigo mismos. Viven ese diálogo de una forma mucho más íntima que cualquiera de sus monólogos. El mesonero también logra, en cierta manera, vivir en su casa «como un viajero», de acuerdo con la expresión de Thoreau ya mencionada. La experiencia que tiene de su medio natural y social se renueva cada día gracias a

las visitas que recibe. Hace que todo sea nuevo. Su cociente de simpatía hacia los demás no tiene igual.

Cuando describe su estancia en el estanque de Walden, Thoreau ya no opone al misántropo solitario con el mesonero ciudadano del mundo. Su cabaña también es un lugar hospitalario. Van a visitarle a menudo. Lo testimonia la descripción que hace del interior:

> Creo amar la sociedad tanto como la mayoría de los hombres [...]. No soy ermitaño por naturaleza [...]. En casa tenía tres sillas: una para la soledad, dos para la amistad y tres para la sociedad. Cuando llegaban más visitantes inesperados solo quedaba la tercera silla para todos, pero, en general, aprovechaban el espacio quedándose de pie.[219]

Esta cita es fundamental. Tiene varias interpretaciones, que se complementan. En primer lugar, la cabaña perpetúa el espíritu fundamentalmente hospitalario de la taberna. No está reservada a su propietario. Está abierta a todo quien vaya a visitarla. En su cabaña, a Thoreau no le cuesta ser mesonero por un día a su manera. En segundo lugar, la sociabilidad de la cabaña varía: a veces, Thoreau recibe a unos amigos elegidos; otras veces, recibe visitas para comentar las novedades del pueblo. Incluso los animales le hacen compañía, o un leñador solitario y prácticamente mudo. Personas de todo tipo, incluso desconocidos curiosos, se acercan allí a saludarlo. Por último, la imagen de las sillas tiene un valor aritmético: las tres sillas de la sociedad son las dos sillas de la soledad y de la amistad más una. De este valor se puede deducir que soledad, amistad y sociedad son indisociables. Los fines de una no contradicen los de las otras. Es más, unos incumben a los otros. Son tres regímenes sociales interrelacionados, tres formas de vida que encajan. Solo varía la intensidad de su relación, en función de las circunstancias y las necesidades. La soledad de las cabañas no es una soledad sin puertas ni ventanas. No se corta totalmente el vínculo con los demás, sino que la voluntad de vivir con él se elabora de una forma diferente. Dar un paso al lado es una escuela de sociedad.

Todas las cabañas se acaban abandonando. Thoreau cierra la puerta de su casa en el bosque tal como la abrió. Se anticipa a la

rutina que se instala: «Dejé el bosque por una razón tan buena como la que me atrajo. Quizá me pareció que tenía muchas otras vidas por vivir y que ya no podía dedicarle más tiempo a esa. Es interesante observar de qué manera tan fácil, tan imperceptible, tomamos un camino concreto y hacemos de nosotros mismos un camino trillado».[220] La cabaña no es vocacional en absoluto. Es una experiencia temporal. Se convierte en el tema de un relato sincero siempre y cuando termine. En sus refugios, ni Thoreau ni Kerouac se despiertan convertidos en maestros espirituales. Solo son discípulos. Cuando dan esa etapa por concluida, es que han aprendido lecciones.

No se debe sacralizar la cabaña. Cada vez que le atribuimos un valor tan grande, se transforma en un oasis romántico o en una caverna apocalíptica. Las mitologías de la cabaña contradicen lo que esta representa en el fondo: un decorado nuevo de la vida cotidiana donde el espíritu crítico se agudiza. En ese decorado que no es el habitual, disfrutar de la naturaleza permite al mismo tiempo «estar consigo mismo» y afinar la mirada hacia la sociedad. El ciudadano aprende a combinar su vida interior y su vida exterior. Reorganiza las conexiones entre los tres elementos que componen toda relación humana: la soledad, la amistad y la sociedad. La cabaña no es ni una gruta de profecías ni un remanso de desidia. Es el lugar donde la naturaleza y la sociedad se ponen de acuerdo. ¿Y si fuera la tónica de la vida en general?

Conclusión
El poder de la soledad

¿Por qué nos gusta tanto estar solos?

Nos gusta estar solos porque sabemos que no estamos solos de verdad o que pronto estaremos de vuelta en la sociedad. Incluso los monjes viven en comunidad la mayor parte del tiempo. Saben que la paz interior no está garantizada y que conviene unir fuerzas. Organizan su vida colectiva cotidiana, se reparten las tareas materiales y deciden juntos las horas de recogimiento. Estar solo entre otros hace que la vida contemplativa sea más llevadera. Asimismo, en las experiencias de soledad en latitudes extremas siempre se decide el programa con antelación. En el momento en que sale, el aventurero sabe más o menos cuándo volverá. Si la expedición se complica o se convierte en una tragedia, seguro que se arrepiente de haber anhelado la soledad.

No hace falta retirarse a un monasterio o irse al Polo Sur para comprobar que nos gusta estar solos. Para hacer un buen uso de la soledad, podemos procurar ir alternando el ritmo de las actividades. Es un viejo consejo. Séneca se preguntaba cómo debe dirigirse correctamente la vida. Escribía que

> soledad y sociedad deben combinarse y sucederse. La soledad nos dará las ganas de tratar con los hombres; la sociedad, las de tratar con nosotros mismos, y cada una será el antídoto de la otra, pues la soledad nos cura del horror de la multitud, y la multitud, del aburrimiento de la soledad. Tampoco hay que mantener la mente en permanente tensión: debe consentir distraerse [...]. Hay que darle un descanso a la mente; una vez que ha descansado, se encontrará mejor y más viva [...]. Hay una gran diferencia entre el descanso y la relajación. Los legisladores han instaurado días festivos para que los hombres se junten y se diviertan; la idea es una proporción intrínseca e indispensable que debiera alternarse con el trabajo [...]. También hay que dar paseos por el campo para que el alma se revigorice y se eleve en un espacio abierto y al aire libre.[221]

Son consejos válidos para todo el mundo. El célebre orador del Senado dejó el cargo y se despidió de los principales asuntos durante un tiempo. Reservará las tardes para las tareas menos complejas. Dejará

de contestar a las peticiones al final del día. El soldado que regresa de una campaña agotadora no se encargará durante un tiempo de las guardias nocturnas. Se beneficiará del sueño reparador de sus largas noches. La sucesión de los ritmos es un imperativo del alma. Es su remedio contra la indigestión de sociedad. En caso contrario, le resulta imposible adaptarse al tiempo, que corre tan deprisa, y atemperar a ese caballo furioso. Lo que importa es «dosificar» los ciclos vitales, equilibrar las carencias: tomarse el tiempo necesario para sosegarse, saciar el apetito de soledad interior, meditar en el campo y, después, regresar a sus ocupaciones. La soledad favorece la serenidad. Insufla fuerzas nuevas.

El argumento de los ritmos alternos confirma todo el artificio que se produce al oponer la soledad y la sociedad. En un mismo orden de ideas, ¿no es ilusoria la desconexión de la que tanto se habla hoy en día? ¿No es un espejismo oponer el *offline* y el *online*? No cabe duda de que la tecnología digital nos sumerge en un estado de distracción del que deseamos liberarnos. Valoramos más que nunca el valor de la interioridad a fuerza de estar absorbidos por el flujo creciente de información. Retomamos el placer de pasear por la naturaleza y la sensación de aventura. Sin embargo, el auténtico motivo de nuestro interés por la soledad no es el que creemos. La soledad absoluta es un engaño. Ahora, las ganas de desconectar forman parte de la necesidad de estar conectado. Nuestro futuro será seguramente digital. Los ritmos alternos son una respuesta a la «espiral de aceleración».[222]

Este argumento de la alternancia debe completarse. De otro modo, se daría a entender que existen dos voluntades. Una pretendería la soledad; la otra, la sociedad. Y así sucesivamente. Sin embargo, no basta con decir que la vida en sociedad y la vida en soledad se suceden y tienen sentido la una con respecto a la otra. Debe recordarse que son indisociables.

En este libro se ha tratado de despejar la paradoja de una voluntad de soledad que es también una voluntad de sociedad. La experiencia de Thoreau ha sido el hilo conductor. Es particular y representativa al mismo tiempo. Durante más de diez años, va y viene del bosque al centro de Concord. Recoge las opiniones de sus compatriotas y

observa a los seres vivos que componen la fauna y la flora circundantes. Aprecia los beneficios de la soledad y disfruta de la naturaleza por sí misma. Ambas le proporcionan la energía para rebelarse contra la esclavitud y otras injusticias. El hecho de vivir a unos cientos de metros del pueblo no significa abandonar la vida comunitaria. Es un alejamiento relativo. Además, temporal. Es una táctica del espíritu crítico. Ni demasiado lejos ni demasiado cerca.

Las cabañas no son torres de marfil. Uno puede intentar conocerse mejor, pero la soledad voluntaria sirve para otra cosa. Es una escenografía democrática. El ciudadano que da un paso al lado no es menos ciudadano. Sigue participando en la vida de la ciudad. Lo hace a su manera, regulando sus entradas y salidas, sus apariciones y desapariciones. Justifica su derecho a vivir apartado durante un tiempo. De todas formas, quien se aleja casi siempre regresa. El individuo no ha parado de observar. Ha sacado de otra parte ideas sobre los asuntos corrientes. Ha encontrado valor en el silencio, ha oído otras voces, ha pensado en soluciones. Cuando reaparece, modifica el cariz de la conversación. En las plazas públicas o en hemiciclos asamblearios, suele expresarse, deliberar, negociar o responder de forma más clara. Las convicciones que ha adquirido con la distancia, tras haber escuchado mucho, le incitan a «(re)tomar la palabra».[223] El haber dado un paso al lado no es un gesto heroico. Tampoco es un acto egoísta. Es la señal de una vida reflexiva.

El escritor Rainer Maria Rilke afirma que la soledad no es «algo que se toma o se deja» y que «*somos* soledad».[224] La soledad formaría parte de nuestra condición humana. Sería inevitable y misteriosa. No podríamos influir sobre ella. Pero solemos saber por qué queremos estar solos. Y el auténtico «poder de la soledad» no es privarnos de ese saber. Nos permite sacar provecho de él hasta el punto de encontrar en la soledad los motivos para querer estar al mismo tiempo solo y con los demás.[225]

Un ejemplo de ello es la aventura que vivió Edward Abbey, un antiguo *ranger* estacional en el parque nacional de los Arcos. El escritor regresa a esta región de Utah una decena de veces al año tras su primera estancia. Comprueba desconsolado los desastres de la

industrialización del turismo de masas. Desea pasar más tiempo en esa naturaleza inabarcable. Pasan los meses. Le puede el aburrimiento. Está cansado de sí mismo y se impacienta por volver a la ciudad. Llega un momento en que solo piensa en volver a oír el griterío, ver de nuevo caras risueñas, unirse al tránsito de las avenidas. Aprende una lección esclarecedora de esta segunda experiencia:

> El secreto está en el equilibrio. Un extremismo moderado. Lo mejor de los dos mundos [...]. Tras veintiséis semanas de sol y estrellas, de viento y de cielo y de arena dorada, quiero volver a oír el repiqueteo de las cáscaras cayendo en las baldosas de Clam Broth House, mi marisquería de Hoboken. Añoro ver los rostros rosados y alegres de los viandantes de la calle 42 y la multitud jovial que atesta las aceras de Atlantic Avenue. Estoy harto de Land's End, de Dead Horse Point, de Tukuhnikivatz y otros nobles propósitos [...]. Si pienso seriamente en lo que hago, debo decir que el desierto me ha vuelto loco.[226]

El escritor se retiró a unas llanuras salvajes. Colmó su hambre de serenidad paladeando unos panoramas magníficos. También identificó los peligros que amenazan a los parques naturales. Luego empezó a padecer una soledad excesiva. Al cabo de seis meses de aislamiento en el desierto, se lanza sin reservas a la opulenta metrópolis de Nueva York. Va a reconstruirse con la muchedumbre, entre los ruidos de la ciudad. Su «extremismo moderado» ilustra el mecanismo mental de la soledad voluntaria. Salvo algunos sinsabores, recoge tanto las ventajas de la naturaleza como las de la sociedad.[227]

En el paso de uno a otro «mundo», el deseo de soledad no es diferente al deseo de sociedad. Cuando elegimos la soledad, esperamos tanto disfrutarla como usarla. Deseamos pasar una época de recogimiento después de haber estado atareados y pretendemos acercarnos a nosotros mismos. Sin embargo, sabemos que no se consigue nada si nos desligamos demasiado de la sociedad. Somos conscientes de que no deseamos dos cosas que unas veces coinciden y otras, no. Es un deseo único. Simplemente tiene dos finalidades: la soledad *y* la sociedad. Es inútil relacionarlas con dos deseos diferentes.

A este respecto, muchas soledades voluntarias son ficciones políticas. Se fingen, se preparan, se escenifican. Teatralizan las huidas y los regresos, las «travesías en el desierto», las aventuras y algunos

exilios. Cuando queremos estar solos, no dejamos de pertenecer en cuerpo y alma a la sociedad. Experimentamos la soledad sabiendo que no durará mucho. Si fuera absoluta, la soledad sería insoportable. Además, no tendría ninguna continuación práctica. El solitario se limitaría a rechazar las convenciones sociales. Un buen número de las resistencias civiles más constructivas se desarrollan en experiencias de semisoledad o de soledad temporal.

Entendámoslo: tal vez la soledad no sea siempre amable, pero nos gusta estar solos. Porque es una soledad que el individuo soporta sin dificultad. Es la soledad de dar un paso al lado. Conjuga la desvinculación y la vinculación, el retiro y la participación, la quietud y la inquietud. Satisface la necesidad de recogimiento y hace redescubrir el goce de estar al aire libre. Colma el deseo de huir hacia los márgenes, naturales u otros. Hasta el momento en que recuerda la necesidad de regresar al núcleo. Cuando damos un paso al lado, llegamos a un mirador que nunca se aleja demasiado de la sociedad. Con algo de distancia, y de calma, discernimos mejor sus imperfecciones, las injusticias que deben combatirse y las reformas institucionales que conviene llevar a cabo. Dar un paso al lado es una especie de danza india alrededor del fuego que establece las normas comunes. Se trata de extraer el ansia de libertad.

Agradecimientos

Quiero dar las gracias a la Fundación Alexander von Humboldt, a la revista *Esprit*, que publicó una parte del capítulo 7 en marzo-abril de 2016, a la biblioteca de la Academia Nacional de Medicina, a Hélène Monsacré, a Patrick Savidan y a Markus Messling.

1 Norbert Elias (1982), *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Fráncfort: Suhrkamp Verlag [(1987), *La soledad de los moribundos*, trad. de Carlos Martín, México: Fondo de Cultura Económica]. Véase Cécile Van de Velde (2011), «La fabrique des solitudes», en Pierre Rosanvallon (ed.), *Refaire société*, París: La République des Idées/Seuil; Marie-Noëlle Schurmans (2003), *Les Solitudes*, París: PUF.

2 R. Christopher Long y James R. Averill (2003), «Solitude: An Exploration of Benefits of Being Alone», en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 33/I. En 2000, preguntaron a un grupo de estudiantes por su lugar preferido para estar solos: el 67 % describió un medio natural, entre los que se mencionó el bosque (*Ibid*.).

3 Epicteto (1993), *Disertaciones por Arriano*, libro III, 12, trad. de Paloma Ortiz García, Madrid: Gredos.

4 François de La Rochefoucauld (1961), *Réflexions ou sentences et maximes morales*, máxima 231, París: Garnier-Flammarion [(1984), *Reflexiones o sentencias y máximas morales*, trad. de Carlos Pujol, Barcelona: Planeta].

5 Henry David Thoreau (1854), *Walden; or, Life in the Woods*, Boston: Ticknor and Fields [(2013), *Walden*, trad. de Marcos Nava, Madrid: Errata Naturae].

6 La «paradoja de [la] situación» de Thoreau es mencionada por Thierry Gillybœuf (2012), *Henry David Thoreau. Le célibataire de la nature*, París: Fayard.

7 Henry David Thoreau (1854), *Walden; or, Life in the Woods, op. cit.*

8 Jon Krakauer observa que el entorno del parque Denali, donde murió McCandless, no es una «naturaleza salvaje», en el sentido en que lo entienden los habitantes del círculo polar ártico. Los excursionistas y vigilantes suelen recorrerlo, la autopista George Parks pasa cerca de allí y al menos «cuatro cabañas» se encontraban a poca distancia del autobús donde se había instalado. Simplemente no se encontró con nadie cuando más lo necesitaba. Véase Jon Krakauer (1996), *Into the Wild*, Nueva York: Villard [(2008), *Hacia rutas salvajes*, trad. de Albert Freixa, Barcelona: B de Bolsillo].

9 Sobre la definición de felicidad («vivir para los demás») inspirada en Tolstói, véase Jon Krakauer (1996), *Into the Wild*, *op. cit.* McCandless escribe la siguiente frase: «Solo existe la verdadera felicidad cuando se comparte» (*real happiness exists only when shared*) tras releer a Pasternak (*Ibid.*).

10 Jon Krakauer (1996), *Into the Wild*, *op. cit.*

11 Norbert Elias (1982), *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, *op. cit.*

12 Jon Krakauer (1996), *Into the Wild*, *op. cit.* (Las citas forman parte del diario de McCandless de mayo de 1992, la cursiva es del autor.)

13 Vasili Golovánov (2002), *Óstrov, ili opravdanie bessmyslennyj puteshestvi* [La isla o la justificación de los viajes sin sentido], Moscú: Vagrius.

14 De esta forma, el silencio antártico lleva al senderista y escritor Peter Hillary a estar lo más cerca posible de sí mismo: «Me ha encantado el increíble silencio que se producía tras una tregua del viento. Era como si las montañas me escuchasen [...]. Me ha encantado el hecho de que la Antártida te permita escuchar como nunca antes has sido capaz de escuchar. Es asombroso todo lo que te sucede cuando el mundo exterior está totalmente en calma [...]. Estaba solo en el glaciar, rodeado de un inmenso silencio general. De repente, oí un helicóptero: "Flop-flop-flop". Me pregunté qué podría ser. Estábamos demasiado alejados de todo como para que fuese un helicóptero. Estábamos fuera del alcance de ningún helicóptero. Entonces, me percaté de que lo que estaba oyendo era mi propio corazón», en Peter Hillary y John Elder (2003), *In the Ghost Country: A Lifetime Spent on the Edge*, Nueva York: Free Press. Citado por Jennifer H. Laing y Geoffrey I. Crouch (2009) en «Lone Wolves? Isolation and Solitude within the Frontier Travel Experience», en *Geografiska Annaler: Series B,Human Geography*, 91/4.

15 Jennifer H. Laing y Geoffrey I. Crouch (2009), «Lone Wolves? Isolation and Solitude within the Frontier Travel Experience», art. cit.

16 Eigil Knuth (1995), *Independence: the philosophy of a dog sledge journey*, Reikiavik: Atuakkiorfik.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.* (cursiva del autor).

19 *Ibid.*

20 Richard E. Byrd (1938), *Alone*, Nueva York: G. P. Putnam's Sons [(2017), *Solo*, trad. de Lidia Pelayo, Madrid: Volcano].

21 *Ibid.*

22 *Ibid.*

23 Paul Theroux (2012), «Fears, neuroses and other conditions», en *The Tao of Travel*, Londres: Penguin Books [(2012), «Miedos, neurosis y otros males», en *El Tao del viajero. Enseñanzas de vidas en la carretera*, trad. de Ezequiel Martínez, Madrid: Alfaguara]; Apsley Cherry-Garrard (1922), *The Worst Journey in the World*, Edimburgo: Constable & Co. [(2021), *El peor viaje del mundo: La expedición de Scott al Polo Sur*, trad. de Daniel Aguirre, Barcelona: B de bolsillo]. Cherry-Garrard también escribe que «en cierta manera, la Antártida me recuerda a la guerra» (*Ibid.*).

24 Rainer Maria Rilke (1929), *Briefe an einen jungen Dichter*, Leipzig: Insel Verlag [(1984), *Cartas a un joven poeta*, trad. de José María Valverde. Madrid: Alianza].

25 Heinrich von Kleist (1810), «Empfindungen von Friedrichs Seelandschaft», en *Berliner Abendblätter*, citado por Henri Zerner en Helmut Börsch-Supan (1973), *Caspar David Friedrich. Gemälde, Druckgraphik und bildmässige Zeichnungen*, Múnich: Prestel.

26 Paul Theroux (2011), *The Tao of Travel*, *op. cit.* Allí expone una defensa del viaje como una «empresa solitaria»: «Estar atento al lugar donde se está; olvidar la rutina cotidiana; no comprometerse a nada; no estar localizable; no dejarse ver apenas» (*Ibid.*).

27 «Una cosa es hacer alta montaña cuando llevas haciéndolo toda la vida y otra cosa es ponerse con cuarenta y tantos. No es que con cuarenta y seis años me sienta viejo para empezar, sino que dudo poder disfrutar de las extensiones heladas y de unos paisajes alucinantes, de los puentes vacilantes sobre los torrentes, de las amenazas del viento y de la tormenta. Los errores se pagan caros en las cumbres.» Peter Matthiessen (1989), *The Snow Leopard*, Nueva York: Viking Press [(1992), *El leopardo de las nieves*, trad. de José Luis López Muñoz, Madrid: Siruela].

28 *Ibid.*

29 *Ibid.* También llora por la muerte de su esposa.

30 «Solo es necesaria una cosa: la soledad. La gran soledad interior. Hay que conseguir estar con uno mismo y no ver a nadie durante horas. Estar solo como el niño está solo cuando los adultos van de un lado a otro, ocupados con cosas que al niño le parecen importantes y que son relevantes por el hecho de que los adultos las atienden y de que el niño no comprende lo que hacen», Rainer Maria Rilke (1929), *Briefe an einen jungen Dichter*, *op. cit.*

31 Peter Matthiessen (1989), *The Snow Leopard*, *op. cit.*

32 *Ibid*.

33 *Ibid*.

34 *Ibid*.

35*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, artículo «Soledad».

36 Bernard Beugnot (1996), *Le discours de la retraite au XVII*è *siècle: loin du monde et du bruit*, París: PUF. Véase también George Minois (2013), *Histoire de la solitude et des solitaires*, París: Fayard.

37 *Ibid*. Beugnot muestra que la enseñanza de la mayoría de los «discursos del retiro» en el siglo XVII es «no llevar la vida como una ausencia o una pérdida, sino como la condición necesaria para alcanzar la plenitud. Afirmar o conquistar la distancia es instalarse en una tierra de nadie, la de la soledad en contraposición al mundo, la de la orilla en contraposición al mar, la de la ataraxia en contraposición a las pasiones, pero también es recomponer una familiaridad, incluso una intimidad, con un grupo reducido, con uno mismo o con Dios. Más que una historia de separaciones o rupturas, el discurso del retiro es una búsqueda de valores, y estos no son más que la condición, el despertar o la máscara», *Ibid*.

38 Thomas Merton (1948), *The Seven Storey Mountain*, Nueva York: Harcourt Brace [(1964), *La montaña de los siete círculos*, trad. de Aquilino Tur. Barcelona: Sudamericana].

39 Thomas Merton (1955), *No Man Is an Island*, Dublín: Clonmore & Reynolds [(1963), *Los hombres no son islas*, trad. de Gonzalo Meneses, Barcelona: Edhasa].

40 *Ibid*.

41 *Ibid*.

42 *Ibid*. (cursiva del autor).

43 *Ibid*.

44 *Ibid*.

45 Hannah Arendt (1953), *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York: Schocken Books [(1974), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid:

Taurus].

46 *Ibid.*

47 Daniéle Hervieu-Léger (2013), «“Se tenir hors du monde”. Les valences différentes de l’extramondaneité monastique», en *Revue La Maison-Dieu*, «La part des hommes», 2013/4, núm. 276, París: Cerf.

48 Louis Dumont (1983), *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, París: Seuil [(1987), *Ensayos sobre el individualismo; una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, trad. de Rafael Tusón, Madrid: Alianza].

49 *Ibid.*

50 R. Christopher Long y James R. Averill (2003), «Solitude: an Exploration of Benefits of Being Alone», art. cit.

51 Louis Dumont (1983), *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, *op. cit.*

52 Bernard Moitessier (1986), *La Longue Route*, París: J’ai lu [(2022), *El largo viaje*, trad. de Miguel Coll, Barcelona: Juventud].

53 Jean-Jacques Rousseau (1959-1995), *Lettres à Malesherbes*, en *Œuvres complètes*, París: Gallimard [(1994), *Escritos polémicos*, trad. de Quintín Calle, Madrid: Tecnos].

54*Sinfonía en soledad: un retrato de Glenn Gould*.

55 Glenn Gould (1967, 1969, 1977), *Solitude Trilogy*: *Three Sound Documentaries*, Canadian Broadcasting Corporation y PBS.

56 En palabras de Henry David Thoreau: *I have an immense appetite for solitude, like an infant for sleep, and if I don’t get enough for this year, I shall cry all the next*. [Aforismo que se encuentra en (2017), *Todo lo bueno es libre y salvaje*, trad. de Silvia Moreno, Laura Naranjo, Carmen Torres, Marcos Nava, Miguel Ros y Antonio García, Madrid: Errata Naturae].

57 Robert Burton (1621), *The Anatomy of the Melancholy*, Oxford [(2006), *Anatomía de la melancolía*, trad. de Ana Sáez-Hidalgo *et al.*, Madrid: Alianza].

58 Chamfort (1970), *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, París: Gallimard

[(1966), *Máximas y pensamientos*, trad. de José García Mercadal, Valencia: Prometeo].

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 Jean-Jacques Rousseau (1967), *Lettre à M. D'Alembert sur son article «Genève»*, París: Garnier-Flammarion [(2009), *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*, trad. de Quintín Calle Carabias, Madrid: Tecnos].

67 Jean-Jacques Rousseau (1981), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, París: Garnier-Frères, [(1983), *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Mauro Armiño, Madrid: Alianza.]

68 Thoreau hizo listas con los libros que poseía. El de Johann Georg Zimmermann se encuentra bajo el epígrafe «Filosofía, metafísica, teología». Véase Thierry Gillybœuf (2012), *Henry David Thoreau, le célibataire de la nature*, *op. cit.* Sobre la recepción de esa obra, véase Lieselotte E. Kurth-Voigt (2001), «Über die Einsamkeit (1784-1785): Zur Rezeption des Werkes», en *Modern Languages Notes*, 116, 2001/3.

69 Johann Georg Zimmermann (1785), *Über die Einsamkeit*, Opava: Verlag nicht ermittelbar [(1873). *La soledad*, trad. de Pedro Espina y Martínez, Madrid: Bailly Baillière].

70 *Ibid.*

71 *Ibid.*

72 «Más de un alma buena no puede caminar si nadie escucha el ruido de sus pasos; pero si espiáis sus acciones con gusto, si seguís sus huellas, os abraza con amor y gratitud», *Ibid.* (también para las citas precedentes).

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*

78 *Ibid.*

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*

83 *Ibid.*

84 Jean-Jacques Rousseau (1967), *Lettre à M. D'Alembert sur son article «Genève», op. cit.*

85 Thomas Paine (1776), *Common Sense*, Filadelfia: R. Bell [(2015), *El sentido común*, trad. de Miguel Ángel Ruz Viana y Max Lacruz, Madrid: Funambulista].

86 Frederick J. Turner (1893), *The Significance of the Frontier in American History*, Indianápolis: Bobbs-Merrill [(1961), *La frontera en la historia americana*, trad. de Rafael Cremades Cepa, Madrid: Castilla].

87 Eric Slauter (2005), «Being Alone in the Age of the Social Contract», en *The William and Mary Quarterly*, 62, 2005/I.

88 *Ibid.*

89 Edwin M. Betts (ed.) (1944), *Thomas Jefferson's Garden Book, 1766-1824*, Filadelfia: The American Philosophical Society [citado por Eric Slauter (2005), «Being Alone in the Age of the Social Contract», art. cit.].

90 Kathryn Schulz (2015), «Pond Scum. Henry David Thoreau's moral myopia», en

The New Yorker, 19 de octubre de 2015.

91 Jedediah Purdy (2015), «In Defense of Thoreau», en *The Atlantic Monthly*, 20 de octubre de 2015.

92 Donovan Hohn (2015), «Everybody hates Henry. Literary saint or arrogant fraud – why do we need Thoreau to be one or the other?», en *New Republic*, 21 de octubre de 2015.

93 Richard B. Primack y Abraham J. Miller-Rushing (2015), «Sorry *New Yorker*, Thoreau is more relevant than ever», en *The Boston Globe*, 21 de octubre de 2015.

94 Ralph Waldo Emerson (1870), «Society and Solitude», en *Society and Solitude*, Boston: Fields, Osgood & Co. [(2019), *Sociedad y soledad*, ed. y trad. de Raúl Narbón y Javier Alcoriza, Logroño: Pepitas de calabaza].

95 Henry David Thoreau (1854), *Walden, op. cit.*

96 [(2014), *Musketaquid*, trad. de Miguel Ros, Madrid: Errata Naturae.]

97 Henry David Thoreau (1854), *Walden, op. cit.*

98 *Ibid.*

99 Henry David Thoreau (2009), *The Journal. 1837-1861*, Nueva York: New York Review Books Classics, citado por Michel Granger (1994), «Le détour par le non-humain», Cahiers de l'Herne, París: L'Herne [(2017), *El Diario*Versalitas*(1837-1861)*, vols. I y II, trad. de Ernesto Estrella, Madrid: Capitán Swing].

100 Stanley Cavell (1992), *The Senses of Walden*, Chicago: The University of Chicago Press [(2011), *Los sentidos de Walden*, trad. de Antonio Lastra, Valencia: Pre-Textos].

101 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

102 Johann Georg Zimmermann (1785), *Über die Einsamkeit*, *op. cit.*

103 En *Walden*, Thoreau adopta el «estilo imprevisible del relato de viajes, aunque solo dé vueltas alrededor de la cabaña, para permitir la coexistencia de una gran cantidad de temas que sintetiza libremente de una manera personal». Michel Granger (1998), *Henry David Thoreau. Paradoxes d'excentrique*, París: Belin. El autor señala que la cabaña es una «manera de tener la impresión de vivir en la frontera» (*Ibid.*).

104 Denis Diderot (1875-1877), *Second entretien sur le fils naturel*, en *Œuvres complètes*, VII, París: Garnier [citado por Georges Minois (2013), *Histoire de la solitude et des solitaires*, *op. cit.*] [(2008), *El hijo natural. Conversaciones sobre «El hijo natural»*, trad. de Francisco Lafarga, Madrid: Publicaciones de la Asociación de Directores de Escena de España].

105 Michel de Montaigne (1992), «De la solitude», en *Essais*, I. París: Arléa [(2005). «De la soledad», en *Ensayos*. Introducción, traducción y notas de Marie-José Lemarchand. Madrid: Gredos].

106 Véase Sarah Bakewell (2010), *How to Live: A Life of Montaigne in One Question and Twenty Attempts at an Answer*, Londres: Chatto & Windus [(2011), *Cómo vivir o Una vida con Montaigne en una pregunta y veinte intentos de respuesta*, trad. de Ana Herrera. Barcelona: Ariel].

107 Michel de Montaigne (1992), «De la solitude», en *Essais*, I, *op. cit.*

108 Jean-Jacques Rousseau (1981), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*

109 *Ibid.*

110 *Ibid.*

111 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

112 *Ibid.*

113 Stanley Cavell (1992), *The Senses of Walden*, *op. cit.*

114 Henry David Thoreau (1853), *A Trascendentalist's Profession of Faith* [(2014), «Profesión de fe», en *Sobre la desobediencia civil*, trad. de Carlos Santos, Buenos Aires: Diada].

115 Henry David Thoreau (1973), «Reform and the Reformers», en *Reform Papers (The Writings of Henry D. Thoreau)*, Princeton: Princeton University Press [(2016), «La reforma y los reformadores», en *El manantial: escritos reformadores*, trad. de Luis González, Barcelona: Página indómita].

116 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

117 *Ibid.*

118 Henry David Thoreau (1958), *Letters to a Spiritual Seeker*, Nueva York: W. W. Norton & Company [(2012), *Cartas a un buscador de sí mismo*, trad. de Antonio García Maldonado, Madrid: Errata Naturae]. Thoreau convendría con Rousseau en que «para instruirse no basta con recorrer países. Hay que saber viajar. Para observar, hay que tener ojos, y posarlos en un objeto que se quiera conocer». Véase Jean-Jacques Rousseau (1959-1995), *Émile o de l'éducation*, en *Œuvres complètes*, IV, Bibliothèque de la Pléiade, París: Gallimard [(1987), *Emilio o De la educación*, trad. de Luis Aguirre Prado, Madrid: Edaf].

119 Henry David Thoreau (1849), *AWeek on the Concord and Merrimack Rivers*, Boston: James Munroe and Company [(2014), *Musketaquid*, trad. de Miguel Ros, Madrid: Errata Naturae].

120 Claude Lévi-Strauss (1984), *Tristes tropiques*, París: Plon (cursivas del autor) [(2017), *Tristes trópicos*, trad. de Noelia Bastard, Barcelona: Paidós].

121 *Ibid.*

122 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

123 Henry David Thoreau (1859), *A Plea for Captain John Brown. Read to the citizens of Concord, Massachusetts* (cursivas del autor) [(2015), «Defensa del capitán Brown», en *Desobediencia: antología de ensayos políticos*, trad. y notas de Laura Naranjo Gutiérrez, Carmen Torres García y Marcos Nava García, Madrid: Errata Naturae].

124 Esta expresión se ha tomado de Jean Christophe Bailly (2011), *Le Dépaysement. Voyages en France*, París: Seuil.

125 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», en *Æsthetic* Papers, Boston: The Editor; Nueva York: G. P. Putnam [(2015), «Desobediencia civil», en *Desobediencia: antología de ensayos políticos*, trad. y notas de Laura Naranjo Gutiérrez, Carmen Torres García y Marcos Nava García, Madrid: Errata Naturae].

126 Sobre su ingreso en la cárcel, Michel Granger destaca que «es un acto político aislado, contrario a las leyes, hecho de forma consciente, justificado por unos principios conocidos, pero no respetados; alude al consenso ideológico de la sociedad, se dirige a la mayoría que ostenta el poder para forzarla a reconocer que atenta contra sus propios valores; de manera sustancial, no pone en tela de juicio el marco político —de hecho, el narrador de *Walden* habla de un país «comparativamente libre»— y solo desea mejorarlo para que a todo el mundo se le reconozcan los derechos de la mayoría». En Michel Granger (1998), *Henry David Thoreau. Paradoxes d'excentrique*, *op. cit.*

127 Henry David Thoreau (1849), *AWeek on the Concord and Merrimack Rivers*, *op. cit.*

128 Ralph Waldo Emerson (1836), *Nature*, Boston: James Munroe and Company [(2016), *El espíritu de la naturaleza*, trad. de Maritza Izquierdo, Madrid: Verbum].

129 Henry David Thoreau (1864), *The Maine Woods*, Boston: Ticknor & Fields [(2007), *Los bosques de Maine*, trad. de Héctor Silva, Tenerife: Baile del sol].

130 *Ibid.*

131 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

132 Jean-Jacques Rousseau (1981), *Les Rêveries du promeneur solitaire*, *op. cit.*

133 *Ibid.*

134 Henry David Thoreau (1862), «Walking», en *The Atlantic Monthly*, vol. 9, núm. 56 [(1988), *Caminar*, trad. de Federico Romero, Madrid: Árdora]. Incluso manteniendo la distancia, cuesta olvidar la «buena sociedad». Chamfort afirma que es preferible buscar la vida de las cosas: «Somos más felices en soledad que en el mundo. ¿No será porque en soledad pensamos en las cosas y en el mundo se nos obliga a pensar en los hombres?», en *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, *op. cit.*

135 *Ibid*. Caminar no siempre le basta. Thoreau a veces necesita «subirse a un árbol», elevarse para ver las montañas lejanas y otras tierras, *Ibid.*

136 *Ibid.*

137 Michel Granger comenta así esta expresión que Thoreau utiliza en *AWeek on the Concord and Merrimack Rivers*. Véase Michel Granger (1998), *Henry David Thoreau. Paradoxes d'excentrique*, *op. cit.*

138 Henry David Thoreau (1863), «Life Without Principle», en *The Atlantic Monthly*, Boston: Ticknor and Fields [(2015), «Una vida sin principios», en *Desobediencia: antología de ensayos políticos*, trad. y notas de Laura Naranjo Gutiérrez, Carmen Torres García y Marcos Nava García. Madrid: Errata Naturae].

139 Henry David Thoreau (1862), «Walking», *op. cit.*

140 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

141 Henry David Thoreau (2006), *La Moelle de la vie*, trad. de Th. Gillybœuf, París: Mille et une nuits.

142 Henry David Thoreau (1842), *Natural History of Massachusetts*, en *The Dial*, vol. III, núm. 1, Boston.

143 Michel Granger cita estos pasajes del diario de Thoreau en el epígrafe de su artículo «Le détour par le non-humain», en *Cahiers de l'Herne*, *op. cit.*

144 Henry David Thoreau (2006), *La Moelle de la vie*, *op. cit.*

145 *Ibid.*

146 «Los médicos coinciden en decir que padezco una falta de sociabilidad. Nunca han visto un caso semejante. Primero, ignoraba que lo sufría. Luego, como diría un irlandés, pensaba que se trataba de una indigestión de sociedad». Henry David Thoreau (1859), *Letter to Harrison Gray Blake*, *1859 January 1* [(2012), *Cartas a un buscador de sí mismo*, trad. de Antonio García Maldonado, Madrid: Errata Naturae]. Citado por Thierry Gillybœuf (2012), *Henry David Thoreau, le célibataire de la nature*, *op. cit.*

147 Henry David Thoreau (1837), «The Commercial Spirit of Modern Times Considered in Its Influence on the Political, Moral, and Literary Character of a Nation», discurso de graduación en Harvard, 30 de agosto de 1837 [(2015), «El espíritu comercial de los tiempos modernos», en *Desobediencia: antología de ensayos políticos*, *op. cit.*]. Thoreau utiliza la categoría «naturaleza», que es objeto de numerosos debates hoy en día. Resulta original el uso que hace de la soledad, hasta el punto que debería estar entre quienes «abren el cerco del dualismo» entre la «naturaleza» y la «cultura» [por retomar los términos de Catherine Larrère y Raphaël Larrère en (2015), *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, París: La Découverte].

148 Aldo Leopold (1949), *A Sand County Almanac*, Oxford: Oxford University Press [(2019), *Un año en Sand County*, trad. de Ana González Hortelano, Madrid: Errata Naturae].

149 *Ibid.*

150 *Ibid.*

151 Bernie Krause (2012), *The Great Animal Orchestra: Finding the Origins of Music in the World's Wild Places*, Nueva York: Little Brown [(2021), *La gran orquesta animal*,

trad. de Antía Veres, Pontevedra: Kalandraka].

152 *Ibid.*

153 Henry David Thoreau (1864), *The Maine woods*, *op. cit.*

154 *Ibid.*

155 Aldo Leopold (1949), *A Sand County Almanac*, *op. cit.*

156 Bernie Krause (2012), *The Great Animal Orchestra: Finding the Origins of music in the World's Wild Places, op. cit.*

157 Aldo Leopold (1949), *A Sand County Almanac, op. cit.* (cursiva del autor).

158 *Ibid.* (cursiva del autor).

159 *Ibid.*

160 Barry Lopez (1989), *Crossing Open Ground*, Nueva York: Vintage Books.

161 Aldo Leopold (1949), *A Sand County Almanac*, *op. cit.*

162 Se debería practicar «el arte forestal del futuro», que pone de manifiesto las «interacciones bióticas». Es Friedrich Nietzsche quien llama a los filólogos «maestros de la lectura lenta», en (1881), *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, Chemnitz: Verlag [(2017), *Aurora: pensamientos acerca de los prejuicios morales*, trad. de Jaime Aspiunza, Madrid: Tecnos].

163 Michel de Montaigne (1992), «De ménager sa volonté», en *Essais,* vol. III, *op. cit.*

164 Henry David Thoreau (1859), *A Plea for Captain John Brown*. *Read to the citizens of Concord, Massachusetts, op. cit.*

165 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», *op. cit.*

166 Hannah Arendt (1972), «Civil Disobedience», en *Crisis of the Republic*, San Diego: Harcourt [(2015), «Desobediencia civil», en *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana Alonso, Madrid: Trotta].

167 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», *op. cit.* (cursiva del autor).

168 *Ibid.* (cursiva del autor).

169 *Ibid.*

170 Henry David Thoreau (1859), *A Plea for Captain John Brown*, *op. cit.*

171 «Si un hombre tiene fe (*faith*), coopera en todas partes con la misma fe; si no la tiene, seguirá viviendo como todo el mundo, sea cual sea su compañía. Cooperar, tanto en su sentido más elevado como en el más bajo, significa *ganarse la vida juntos*», en *Walden*, *op. cit.* (cursiva del autor). En ese mismo fragmento, Thoreau contesta a la acusación de «egoísmo» diciendo sencillamente que no es un filántropo. Explica que «no queda sitio» en la «profesión» que consiste en «hacer el bien».

172 *Ibid.*

173 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», *op. cit.*

174 Henry David Thoreau (1859), *A Plea for Captain John Brown*, *op. cit.*

175 *Ibid.*

176 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», *op. cit.*

177 Henry David Thoreau (1859), *A Plea for Captain John Brown*. *Read to the citizens of Concord, Massachusetts*, *op. cit.* (cursiva del autor).

178 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», *op. cit.*

179 Friedrich Nietzsche (1878), *Menschliches, Allzumenschliches*, Chemnitz: Verlag [(1996), *Humano, demasiado humano*, trad. de Alfredo Brotons, Madrid: Akal].

180 *Ibid.*

181 Henry David Thoreau (1849), «Resistance to Civil Government», *op. cit.* (cursiva del autor).

182 *Ibid.*

183 *Ibid.* Thoreau vuelve a decirlo acerca de las «leyes sagradas de la sociedad»: «No atañe al hombre encontrarse en semejante situación, con respecto a la sociedad, sino más bien mantenerse en una situación, sea la que sea, donde obedezca a las leyes de su ser, que nunca será una actitud de oposición a un Gobierno justo, si por

casualidad encontrara uno», *Walden, op. cit.*

184 Jean-Marie Muller (2011), *L'Impératif de désobéissance. Fondements philosophiques et stratégiques de la désobéissance civile*, París: Le Passager clandestin.

185 Hannah Arendt (1972), «Civil Disobedience», *op. cit.*

186 John Dewey (2021), «Creative Democracy: The Task Before Us (1939)», en *America's Public Philosopher: Essays on Social Justice, Economics, Education, and the Future of Democracy*, Nueva York: Columbia University Press [(1996), «Democracia creativa: la tarea ante nosotros», en *Liberalismo y acción social y otros ensayos*, trad. de J. Miguel Esteban, Valencia: Edicions Alfons el Magnànim].

187 *Ibid.*

188 Victor Hugo une ambos términos en una libreta con fecha de 15 de agosto de 1870-12 de febrero de 1871: «Mi vida se resume en dos palabras: solitario, solidario», en «Voyages», *Œuvres complètes*, París: Laffont. Albert Camus retoma esta fórmula en *L'Exil et le Royaume*, en *Théâtre, récits, nouvelles*. París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade [(2014), *El exilio y el reino*, trad. de Manuel de Lope, Madrid: Alianza].

189 Robert Harrison (1992), *Forests: The Shadow of Civilization*, Chicago: University of Chicago Press.

190 *Ibid.*

191 *Ibid.*

192 Václav Havel (1989), «Anatomie jedné zdrženlivosti» (1985), en *Do různých stran: eseje a články z let 1983-1989*, Praga: Knihovna Lidových novin [(1986), «Anatomía de una reticencia», en *Letra internacional*, núm. 1, Madrid].

193 «Cuando quiero recrearme, busco el bosque más oscuro, más denso y más interminable.» Henry David Thoreau (1862), «Walking», *op. cit.*

194 Henry David Thoreau (1859), *A Plea for Captain John Brown. Read to the citizens of Concord, Massachusetts*, *op. cit.*

195 Albert Camus (1951), *L'Homme révolté*, París: Gallimard [(1953), *El hombre rebelde*, trad. de Luis Echávarri, Buenos Aires: Losada].

196 *Ibid*.

197 *Ibid*.

198 Albert Camus (1967), *L'Été*, París: Le Livre de poche [(1979), *El verano*, trad. de Alberto Luis Bixio, Barcelona: Edhasa].

199 Albert Camus (2008), «Conférence du 14 décembre 1957», en *Discours de Suède*, en *Œuvres complètes*, vol. IV, Bibliothèque de la Pléiade, París: Gallimard [(2006), «Conferencia del 14 de diciembre de 1957», «Discurso de Suecia», en *El revés y el derecho*, trad. de María Teresa Gallego, Madrid: Alianza].

200 Stanley Cavell (1992), *The Senses of Walden*, *op. cit.*

201 Isabelle Koch (2010), «Augustin et l'usage du monde», en *Cahiers philosophiques*, núm. 122, 2010/2.

202 *Ibid*. Las citas de San Agustín pertenecientes a *La Trinidad* se han extraído del artículo de Isabelle Koch.

203 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

204 Edward Abbey, (1982), «Down the River with Henry Thoreau», en *Down the River*, Londres-Nueva York: Penguin.

205 Henry David Thoreau (2016), *The Journal of Henry David Thoreau*, vol. 9: August 1856 – August 1857, Pittsburgh: Sportsman's Vintage Press [(2017), *El Diario(1837-1861)*, vols. I y II, trad. de Ernesto Estrella, Madrid: Capitán Swing].

206 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

207 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.* Jack London (*To Build a Fire*, Nueva York: Reader's Digest Association, 1994), Grey Owl (*Tales of an Empty Cabin*, Toronto: MacMillan, 1975) o, más recientemente, Sylvain Tesson (*Dans les fôrets de Sibérie*, París: Gallimard, 2011) dan su propia respuesta a la pregunta de Thoreau [Jack London (2006), *Encender un fuego*, trad. de Nathaël Vogel, México: Comisión Nacional de Libros Gratuitos; Sylvain Tesson (2013), *La vida simple*, trad. de César Aira, Madrid: Alfaguara].

208 «Nos vemos a intervalos demasiado seguidos, sin que nos haya dado tiempo a adquirir ningún valor nuevo para los demás [...]. Seguramente bastaría con relacionarse con menos frecuencia para comunicar todo lo que fuese importante y

agradable», *Ibid*.

209 Jack Kerouac (1960), *Lonesome Traveler*, Nueva York: MacGraw Hill [(2013), *Viajero solitario*, trad. de Pablo Gianera, Buenos Aires: Caja Negra Editora].

210 *Ibid*.

211 Versalitas *Ibid*. (cursivas del autor). Para la cita de Henry David Thoreau, véase *Walden*, *op. cit.*

212 Søren Kierkegaard (1845), *Stadier på Livets Vej*, Copenhague: Reitzel [(1951), *Etapas en el camino de la vida*, trad. de Juana Castro, Buenos Aires: Santiago Rueda]. El poeta mencionado es Ovidio («Bien vive quien bien se oculta», *Tristes*, III, 4, 25).

213 Henry David Thoreau (1862), «Walking», *op. cit.* Thierry Gillybœuf también distingue entre retirada y retiro en «Combat pour un homme libre», epílogo a Henry David Thoreau (2006), *De l'esclavage. Plaidoyer pour John Brown*, trad. de Thierry Gillybœuf, París: Mille et une nuits.

214 Michel Serres (1992), *Le Contrat natural*, París: Flammarion [(2004), *El contrato natural*, trad. de José Pérez Vázquez, Valencia: Pre-Textos].

215 Friedrich Nietzsche (1878), *Menschliches, Allzumenschliches*, *op. cit.* (cursiva del autor).

216 Henry David Thoreau (1843), «The Landlord», en *The United States Magazine and Democratic Review*, núm. 13.

217 *Ibid*.

218 *Ibid*.

219 Henry David Thoreau (1854), *Walden*, *op. cit.*

220 *Ibid*.

221 Séneca, *De tranquillitate animi* [(2011), *Sobre la tranquilidad del alma*, trad. de Fernando Navarr, Madrid: Alianza].

222 Como dice Nathan Jurgenson, cada vez nos gusta más estar solos porque «nos han enseñado equivocadamente que *online* significaba "no estar *offline*" [...]. Si aceptamos esa falsa oposición y miramos lo digital y lo físico como algo mezclado,

entendemos que lo que hacemos cuando estamos conectados es inseparable de lo que hacemos cuando estamos desconectados». Es la ilusión de un «dualismo digital», de un «juego de suma cero»: el tiempo que se pasa *online* es menos tiempo que se pasa *offline*. Nathan Jurgenson (2012), «The IRL Fetish», en *The New Inquiry*, 20 de junio de 2012, en desacuerdo con Sherry Turkle (2012), «The Flight from Conversation», en *The New York Times*, 21 de abril de 2012. Sobre la «espiral de aceleración», véase Hartmut Rosa (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Fráncfort-Berlín: Suhrkamp Verlag.

223 Tras haber «salido» (*Exit*), como dice Albert O. Hirschman (1970), *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard: Harvard University Press ([(1977), *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados*, México: Fondo de Cultura Económica]. Para una aplicación del binomio *Voice/Exit* en los movimientos de protesta, véase Michael Warner (2002), *Publics and Counterpublics*, Cambridge: Zone Books [(2012), *Público, públicos, contrapúblicos*, trad. de Victoria Schussheim, México: Fondo de Cultura Económica]; Albert Ogien y Sandra Laugier (2014), *Le Principe démocratie. Enquête sur les nouvelles formes de politique*, París: La Découverte.

224 Rainer Maria Rilke (1929), *Briefe an einen jungen Dichter*, *op. cit.*

225 «The power of solitude» es el título de un poema que publicó en 1804 el joven Joseph Story, que se convertiría más tarde en uno de los jueces de la Corte Suprema de Estados Unidos [citado por Eric Slauter (2005), «Being Alone in the Age of the Social Contract», *op. cit.*].

226 Edward Abbey (1968), *Desert Solitaire: A Season in the Wilderness*, Nueva York: McGraw-Hill [(2016), *El solitario del desierto. Una temporada en los cañones*, trad. de José Manuel Álvarez, Madrid: Capitán Swing].

227 En ese mismo fragmento, Abbey menciona a Thoreau, quien, para él, «insistía en que solo había que entregarse a un mundo cada vez». Hemos planteado aquí la hipótesis de que todas las soledades voluntarias, aunque cada una lo haga a su manera, pretenden «sacar lo mejor de ambos mundos».

* La traducción de todas las citas del libro es nuestra. En caso de que exista una traducción de la obra al español, se indicará entre corchetes *(N. de la T.)*.

Índice

Introducción. *¿Nos puede gustar estar solos?*

1. ¿Huir o no huir?
2. Soledad interior
3. El equívoco de la sociedad
4. Dar un paso al lado
5. Maneras de estar consigo mismo
6. Creer en la naturaleza
7. Solitario y solidario
8. El mundo como voluntad
9. La escuela de la cabaña

Conclusión. *El poder de la soledad*
Agradecimientos